Димо Чешмеджиев

ЕТЮДИ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИ СРЕДНОВЕКОВНИ КУЛТОВЕ

Димо Чешмеджиев

ЕТЮДИ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИ СРЕДНОВЕКОВНИ КУЛТОВЕ

Пловдив · 2019
ФОНДАЦИЯ · БЪЛГАРСКО ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО ·

Фондация · Българско историческо наследство ·
Пловдив, България
www.bhhfoundation.org

ISBN 978–954–8536–29–5

Авторски права © 2019 Димо Дончев Чешмеджиев

Рецензенти
проф. днк Мария Шнитер
доц. д-р Марко Скарпа

Книгата е отпечатана по проект Д01-229/06.12.2018 г.

Всички права запазени.
Нито една част от тази книга не може да бъде
размножавана или предавана под никаква
форма или начин: електронен или механичен,
без писменото разрешение на автора и издателя.

На корицата
стенопис от църквата „Св. Параскева“ в Роман (Румъния) от 1550 г.,
представящ посрещането на мощите на св. Петка в Търново

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	vii
Бележки върху почитанието на Константин I Велики в средновековна България	1
Светият патриарх Йоаким и неговия култ в Българското средновековие	17
Св. Михаил – загадъчният воин на средновековна България	29
Филотея Темнишка – мистериозната търновска светица	47
Бележки за култа на св. Петка Търновска в Българското средновековие	59
Църквата с мощите на св. Петка в Търново	67
Старата църква „Св. Петка“ в Пловдив	79
Култът на св. Евтимий – последния търновски патриарх	91
Легенди за Патриарх Евтимий	121
Митрополит Киприан и култовете на българските светци	127
Библиография	139

ПРЕДГОВОР

Тази книга е част от един по-голям проект, който включва проучването на всички български култове през Средновековието. От него вече има публикувани една книга и няколко студии и статии, посветени главно на култа към Кирил и Методий и техни ученици.[1] Друга част от него, посветена на българските култове през периода IX–XII в., е защитена като докторат за присъждане на научната степен „доктор на науките“ в Кирило-Методиевския научен център при БАН през 2016 г. и се подготвя за печат.

Третата голяма част от този проект е посветена на големите български култове във Второто българско царство и е завършена в значителна степен. Предлаганите в настоящата книга текстове трябваше да бъдат публикувани след тази трета част, но по стечение на определени обстоятелства се наложи те да бъдат събрани и публикувани в настоящата книга. Тези изследвания засягат някои по-специфични въпроси на българската святост главно във Второто българско царство – най-вече спорни или по-малко изследвани проблеми като: за някои аспекти от култа към св. Петка Търновска; за отделни храмове посветени на нея (в Пловдив) или за такива, в които са били положени мощите ѝ (в Търново); за известния псалтир на знаменития киевски и московски митрополит Киприан, обединител на руските земи в църковно отношение (въпрос, който изненадващо отново стана актуален); за случая с „откриването“ на гроба на патриарх Евтимий в Бачковския манастир и пр.

Тук са поместени също студии за някои по-слабо изследвани култове от този период – към св. Михаил Воин, към св. Филотея, към св. Йоаким I патриарх Търновски, към св. Евтимий патриарх Търновски. Освен това съм прибавил и едно изследване за българското почитание на светия император Константин I Велики – един общохристиянски култ, който има изключително значение за изграждането на владетелската идеология на християнските държави, включително и тази на България.

Надявам се в скоро време да имам възможност да публикувам и двете основни части от изследването на българските култове и по този начин проектът да бъде осъществен докрай, така както е замислен.

Бих искал да изкажа благодарност на всички, които помогнаха тази книга да види бял свят. На първо място на моята съпруга Бояна Чешмеджиева, главен библиотекар в Народната библиотека „Иван Ва-

[1] Чешмеджиев 2001; Чешмеджиев 2007/2; Češmedžiev 2010; Чешмеджиев 2010; Чешмеджиев 2013/1; Чешмеджиев 2013/2.

зов“ в Пловдив, която ми помагаше в информационното осигуряване, на гл.ас. Гергана Иванова от Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, която се нагърби с нелеката задача да коригира текста, и не на послед място на гл.ас. д-р Кирил Ненов от Института за исторически изследвания при БАН, който направи всичко възможно този текст да бъде отпечатан максимално бързо и качествено.

Благодаря на приятелите и колегите от Института за исторически изследвания при БАН, където започнах част от тези проучвания, от Кирило-Методиевския научен център при БАН и от Философско-историческия факултет на Пловдивския университет, където ги продължих, за пряката или косвена помощ при написването на тази книга.

1 януари 2019 г.
(св. Василий Велики – Васильовден)
Пловдив

АВТОРЪТ

БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ПОЧИТАНИЕТО НА КОНСТАНТИН I ВЕЛИКИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

През 865 г.[1] тайно в своя дворец е покръстен българският хан Борис, заедно с „много други от българите, които се отличавали по род, значение и богатство". При покръстването си хан Борис приема ново, християнско име – името на своя кръстник, византийския император Михаил III.[2] Заедно с новото си име той като че ли получава закрилата на „началника на небесното войнство архангел Михаил", който го превежда успешно през следващите изпитания.[3] Веднага след това в България идват многобройни византийски свещеници, които започват масовото покръстване на народа. Както не без гордост отбелязва константинополският патриарх Фотий, покръстител на българите:

„Даже и българският народ, варварски и християнонавистен, се склонил към такава кротост и богопознание, че оставил бесовските и праотечески жертви и отхвърляйки елинското суеверие, неочаквано се присадиха към християнската вяра.[4]

Събитието разтърсва тогавашния свят. Свидетелство за това са многобройните съобщения в различни източници.[5] То разтърсва и България и в страната избухва голям бунт, обхванал всичките десет комитата. Този бунт остава в историята като „бунта на боилите", тъй като начело застават петдесет и двама от великите боили на ханството.[6] Те обвиняват владетеля, че не е дал добър закон на своя народ, както свидетелства папа Никола I в своите отговори на въпросите на българите:

„И тъй, разправяйки как сте възприели по божия милост християнската вяра и как сте накарали да се покръсти целият ви народ, как обаче ония, след като били покръстени, въстанали единодушно с голямо ожесточение против вас, като твърдели, че не сте им дали добър закон, и искали да убият и вас и да си поставят друг княз, и как вие, подготвени срещу тях със съдействието на божията сила, сте ги надвили от мало до голямо и заловили със собствените си ръце, пък и как всичките им първенци и по-знатни хора с целия им род били избити с меч, а не

1 Cheshmedzhiev 2005: 6–18, с по-старата литература.

2 Гюзелев 1999: 172.

3 Чешмеджиев 1996: 55.

4 Photius 1961: 99; срв. Соколов 1879: 223–224.

5 Соколов 1879: 215 сл; Dujčev 1971/1: 64–75; Гюзелев 1996: 5–26; Божилов 1995: 79.

6 Annales Bertiniani 1960: 287–288; срв. Чешмеджиев 1996: 52 сл.

толкова знатни и по-малко видните не са претърпели никакво зло... .“[7]

В средновековната книжнина има две линии на обяснение на знаменитата победа на владетеля покръстител над езичниците. Първата е западната. В известните „Бертински анали“, в частта на писана от Хинкмар Реймски, има фрагмент, който гласи:

“Quotquot igitur fuerunt intra decem comitatus, adunaverunt se circa palatum eius; ille vero, invocato Christi nomine, cum quadraginta tantum octo hominibus, qui erga Christianam devotionem ferventes sibi remanserant, profectus est contra omnem illam multitudinem; et mox ut portas civitatis exiit, apparuerunt ei et his qui cum eo erant septem clerici, et unusquisque eorum tenebat cereum ardentem in manu sua, sicque praecedebant regem et illos qui cum eo erant. Eis vero qui contra euim serrexerant, visum erat, quod magna villa ardent super eos caderet, et equi eorum qui cum rege erant, sicut contrariis videbatur, erecti incedeband, et cum auterioribus pedibus eos percutiebant; tantusque timor eos apprehendit, ut nec ad fuquiendum nec ad defendentum se praepararent, sed prostrati solo se movere nequibant.”[8]

„И тъй, колкото били в десетте комитата, те се събрали около двореца му. Но той, като призовал името Христово, потеглил срещу цялото множество само с четиридесет и осем души, които били останали при него поради предаността си към Христовата вяра. И веднага щом излязъл от градските врати, нему и на тия, които били с него, се явили седем духовни лица и всяко от тях държало в ръката си запалена свещ. И така те вървели пред княза и пред онези, които били с него. А на тези, които били въстанали против него, се сторило, че върху тях пада огромна пламтяща сграда. А конете на онези, които били с княза, както се сторило на противниците, вървели изправени и ги поразявали с предните си крака. И такъв страх ги обзел, че не могли да се приготвят нито за бягство, нито за отбрана, но простреми на земята, не могли да се движат.“[9]

Този текст е добре известен и многократно използван главно за реконструкция на политическата ситуация около т.нар. „бунт на боилите“ против покръстването.[10] За разшифроването на цитирания откъс може да се тръгне от забележката на италианския учен Ж.-Б. де Росси,

[7] Detschev 1939, 32–33, cap. 17, ср. 82–83, cap. 78; Responsa 1960: 80–82, 112–113.

[8] Annales Bertiniani 1960: 287–288; срв. Гюзелев 1969: 113.

[9] Annales Bertiniani 1960: 287–288.

[10] Палаузов 1974: 107; Дринов 1971: 506; Соколов 1879: 152; Трифонов 1927: 31–32; Златарски 1972: 79; Гюзелев 1969: 113; Петров 1965: 53; Събев 1987: 168–169; Войнов 1961: 298; Димитров 1980: 83;

че употребата на запалени свещи в една сцена показва, че действието се развива не на земята, а на небето.[11] Тази бележка насочва директно към вложен в разглежданата сцена литургичен смисъл,[12] доколкото земната литургия е отражение на небесната, още повече че всички литургии, с някои изключения, пожелават на християнските владетели победа над варварите, езичниците и други врагове на вярата.[13]

Запалените свещи в една сцена показват и нейния покръстителски характер. Според св. Григорий Назиански запалените огънчета в ръцете символизират запалените лампи на вярата, с които душите на новопокръстените ще отидат на среща с жениха (т.е. с Христос). Подобни схващания има и св. Кирил Йерусалимски. Според други ранни автори неофитите трябвало да носят запалени свещи освен по време на самото кръщение, но и на литургията през цялата последваща седмица.[14]

Близки до изследвания откъс моменти има в някои ранни латински литургии. Така например в римската литургия от VIII в. ("Ordines Romani"), при т.нар. „първи вход" на служещите (в случая – папата), процесията е съпроводена от седем свещоносци.[15] По сходен начин в древната галиканска литургия дяконът, който чете Евангелието, е съпроводен от седем души, носещи свещници, символизиращи седемте дара на Светия дух. Към това може да се добави, че от времето на св. Григорий от Тур двама, петима или седмина свещоносци съпровождат изнасянето на Светия кръст по време на религиозните процесии, като тази практика продължава до средата на XIX в. в някои френски области.[16]

Възможностите за идентификация на тези „седем духовни лица", участващи в процесията, са няколко. Обикновено досега повечето автори тълкуват откъса буквално – пред княза и привържениците му вървели духовници със запалени свещи в ръце. Изхождайки от показания по-горе възможен литургичен смисъл на сцената, смятам, че подобно буквално обяснение трябва да се изостави. От всички възможности за идентификация на „седемте духовни лица",[17] най-вероятна е тази със седемте архангели. Култът към архангелите се разпространява преди

[11] Cabrol 1914: 1618.

[12] L'abbé Martigny 1877: 174.

[13] Antoniadis 1939: 20.

[14] L'abbé Martigny 1877: 174; Gennep 1991: 135; Петканова 1994: 26–27.

[15] L'abbé Duchesne 1898: 154–155; L'abbé Martigny 1877: 178, 465.

[16] Leclercq 1913: 214.

[17] Чешмеджиев 1996: 52 сл.

всичко като воински култ,[18] макар че поради тяхната безплътност има и чисто монашески аспекти.[19] Особено важно в случая е, че архангел Михаил, който се смята за главен архангел, е натоварен с функцията на най-изявен борец за правата християнска вяра и защитник на църквата.[20]

Интересен е въпросът на каква основа възниква разказът на Хинкмар. От всички текстове, в които става дума за архангели,[21] ми се струва, че най-близо по смисъл до нашия откъс стоят части от т.нар. Йоанов Апокалипсис или Откровение Йоаново,[22] както и някои текстове в различни други канонични и неканонични книги – напр. Йосиф Флавий,[23] Книгата на Енох[24] и пр.[25]

От своя страна, когато говорят за победата на владетеля християнин над враговете езичници, византийските автори разказват една класическа история, чийто модел е взет от разказа в житието на Константин Велики за победата над езичниците с помощта на победоносния Кръст (σταυρὸς νικοποιός). Както вече е отбелязвано в литературата, към IX в. кръстът се смята за символ на победата на управляващия император.[26]

Това става на базата главно на текстове, които разказват за видението на император Константин, предшествало победата над Максенций на моста Милвио, макар че той вижда кръст и в други ситуации.[27] Според досегашните изследвания, най-старият текст, в който се говори за чудесното явление на Кръста преди битката на моста Милвио, т.нар. θεοσημεία, е у Лактанций (De mortibus persecutorum), появил се не покъсно от 315 г., но най-вероятно в края на 313 г.[28] От ранните автори

[18] Лазарев 1960: 52–53; Вздорнов 1971: 158; Rohland 1977: 105, 141–144; Радојчић 1982: 47; Бакалова 1988: 36; Вълева 1987: 37; Valeva 1986; Габелић 1991: 24–29, с литература.

[19] Lucius 1908: 357–363; Бакалова 1988: 36.

[20] Еврейская энциклопедия 1991: 110–111; Габелић 1991: 28; Vigroux 1908: 1074; Leclercq 1933: 903–907; Rohland 1977: 109–112.

[21] Библейская Энциклопедия 1891: 62, 477; Речник 1884: 37; Ђурић 1983: 5–16.

[22] Bréhier 1930: 1; Марчевски 1994: 7–16; Чешмеджиев 1996: 52 сл.

[23] Istrin 1934: 172; Корнелий Тацит 1969: 195; Евсевий Памфил 1993: 90. Срв. Еврейская энциклопедия 1991: 680, 875.

[24] Мещерский 1963: 134; Martin 1906: 68–72.

[25] Чешмеджиев 1996: 52 сл.

[26] L'abbé Auber 1884: 488; Grabar 1971: 32–33, 35–39; Грабар 2000: 51–52; DiMaio, Zeuge, Zotov 1988: 333–360; Иванов 2001: 23.

[27] Frolow 1951: 105–106; Омарчевски 2016: 89–95.

[28] Според Лактанций, видението се появява така: През нощта на 27 октомври Кон-

можем да отбележим и Созомен,[29] но всъщност най-важен се явява Евсевий Кесарийски (Евсевий Памфил), тъй като повечето текстове възхождат, пряко или косвено, към него.

Евсевий е придворен проповедник на император Константин Велики. Написва няколко произведения в чест на император Константин – една похвална реч, произнесена по случай 30-годишнината от царуването му, както и едно обширно животоописание, озаглавено „Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εἰς τὸν βίον τοῦ Μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ Βασιλέως“ (Vita Constantini), означено в библиотеката на патриарх Фотий като „Похвално четирикнижие за великия цар Константин“.[30]

Евсевий Кесарийски разказва за видението два пъти. Първия път е в кн. 9 на своята История, написана между 313 и 323 г., където се разказва за поставянето на статуя на император Константин в Рим, с кръст в дясната ръка.[31] Другото съобщение е в споменатото Житие на Константин (Vita Constantini), написано между 337 и 340 г., в първата книга, където се повтаря известието за статуята с кръста. Когато говори за молитвата преди битката обаче, той прибавя, че Константин призовава на помощ Христос и му се явява кръстното знамение – по-високо от слънцето, с надпис τούτῳ νίκα. Ужас обзема него и свитата му. През нощта му се явява Христос с кръст и му заповядва да направи негово подобие и с него да излезе против своите врагове. Евсевий твърди, че това му е разказано от самия император Константин.[32]

Кръстът като инструмент на божествената намеса при императорската победа над езичниците е намерил твърде рано теоретична обосновка у един от най-известните ранно християнски богослови, отци на църквата – св. Атанасий Александрийски, св. Кирил Александрийски и пр.[33]

В случая с победата на българския владетел първият, който прави намек за победата на българския владетел с помощта на Кръста, е па-

стантин се разполага срещу Понте Милвио. Докато спи получава съновидение да изобрази на щитовете на войската си небесното знамение на Бога (coeleste signum Dei). Той така и постъпва – изобразява на щитовете хризма и с помощта на този знак побеждава. Тук не се говори нищо за слънчево или друго небесно знамение, вж. Болотов 1907: 9–10; Омарчевски 2016: 91.

29 Съчинението на Созомен е посветено на имп. Теодосий Младши и през 440 г. му е предадено в Константинопол, вж. Болотов 1907: 14.

30 Иванова 1981/1: 7; Бадаланова, Плюханова 1993: 102. За цикъла посветен на св. Константин вж. Дагрон 2006: 169, с литература.

31 Евсевий Памфил 1993: 333.

32 Болотов 1907: 10.

33 Евфимий Зигабен 1883: 86, бел. 3; Попов 1971: 203; Frolow 1951: 106.

триарх Фотий, сравнявайки българския княз с император Константин в известното си послание до княз Борис-Михаил:

„Ти, прочее (о, как да те нарека, за да се изкажа според копнежа си), който си озарен душевно с блясъка на Божествения дух, ... и си извършил дело, *с което се издигаш до деянието и подражанието на великия Константин,* следвай първоначалното си мнение, желание и благоразумие. Стой твърдо върху камъка на вярата, на който добре си утвърден от Господа."[34]

След него Продължителя на Теофан обяснява победата на княза с това, че носел на гърдите си изображение на Светия кръст:

„Когато станало известно, че се е покръстил, той (Борис – б.м., Д.Ч.) се намерил пред въстанието на целия свой народ, *като носел на гърдите си изображението на Божия кръст,* той с помощта на малко хора ги победил, а останалите направил християни не вече тайно, но напълно явно и с тяхно желание."[35]

Този мотив се повтаря след това в съчиненията на редица византийски хронисти – Симеон Магистър, Йоан Скилица–Георги Кедрин, Йоан Зонара.[36] Прочутият теолог, „архиепископ на Охрид и цяла България", Теофилакт „разшифрова" идеята на този епизод в духа на Йоан Дамаскин и други раннохристиянски автори,[37] и говори директно за победата на Борис с помощта на самия Христос:

„Заедно с него (Борис – б.м., Д.Ч.) били кръстени и много други между българите, които се отличавали по род, значение и богатство. След това и останалите приемали светоносното очищение, с изключение на някои съвсем звероподобни, срещу които, като събрал войска, не твърде многобройна, *защото Христос му помагал*, той лесно поразил и накарал и тях да приемат Божественото кръщение."[38]

Тази византийска линия за обяснение на победата на княз Борис намира отражение и в старобългарската книжовна традиция. В старобългарски летописен разказ, възникнал на базата на славянския превод на хрониката на Йоан Зонара (т.нар. Паралипомен Зонарин), предаден

[34] Photius 1961: 77. Срв. Митр. Симеон 1917. Ново издание: Photius 1983: 2–39. Английски превод у Stratoudaki White, Berrgan 1982. Срв. Златарски 1972: 206 сл.; Синицына 1965: 101–125; Dujčev 1965: 107–123; Simeonova 1998; Stratoudaki White 1987: 121–129; Marti 2007: 133; Odorico 1993: 83, с литература.

[35] Theophanus Continuatus 1964: 117.

[36] Соколов 1879: 132, 138–139; Frolow 1951: 104–112; Ангелов 1995: 28; Ангелов 1999: 178.

[37] Frolow 1951: 112.

[38] Теофилакт Охридски 1994: 68.

у Владислав Граматик в сборника му от 1469 г. (Загребски сборник), се казва:

„Ѡ же дрьзнувь крстным знамениемь, Борисе и побѣди сихь прѣдхождааше во кресть прѣд нимь“.[39]

Подобни съобщения се срещат и в няколко късни гръцки разказа.[40] Въпросът е обаче, доколко тази легенда има място в Първото българско царство. За съжаление няма запазени почти никакви паметници, които да говорят за развитието и на българска почва. Затова повечето автори, когато коментират този въпрос, говорят за нея по принцип. За радост, една скорошна находка на руския учен А. Турилов, даде ключа към решаването му. Става дума за една „съвършено неизвестна памет“ от късноплисковския или раннопреславския период на българския столичен календар. Тя е запазена в месецослов на сръбски апракос Апостол–Евангелие от края на XIII или началото на XIV в. от сбирката на РАН в Санкт Петербург, западноевропейска секция, № 680. Там, на л. 263, под дата 28 март, има памет за:

„Ѹподотворца Иларию ѿц҃а. И побѣда кнеѕа бѹгарьскаа. Михаила. ѣда бѣ сборь нань К҃роста р҃а. Слоу҃ ищи к҃а октѳв“.[41]

Идентификацията на тази памет, както отбелязва и нейният откривател, не предизвиква съмнение – става дума за потушаването на бунта на боилите от княз Борис-Михаил. Убедителна е поправката, която прави А. Турилов на думата **к҃роста** (кротост), която се чете в текста и се дължи на преписваческа грешка. Думата той поправя на **крьста** (вариант **крѣста**). Според него тази грешка е допусната на етапа на кирилска транслитерация на глаголическия оригинал.[42] Оттук нататък руския изследовател се опитва да използва новата дата за решаване на въпроса за датата на българското кръщение. За нас по-важно тук ще бъде друго. Този помен очевидно говори за използването на кръстното знамение като обяснение за победата на българския владетел и важното място, което заема този символ в идеологическата система на новопокръстената държава.

За съжаление днес не знаем какво е било съдържанието на празника, но съществуването на този помен показва как се е появила идеята за св. Константин Велики в България.[43] И което е по-важно, как се раз-

[39] Dujčev 1971/1: 69.

[40] Dujčev 1971/1: 69.

[41] Турилов 1999: 18–19.

[42] Турилов 1999: 19.

[43] Чешмеджиев 2008: 357–368.

вива нейната идеологическа есенция – идеята за „новия Константин“ в Първото българско царство.[44] До нас не са достигнали официални текстове, за да видим как е функционирала тази идея на официално равнище. Изолирани сведения в това отношение могат да се почерпят от някои апокрифи. Ако съдим по тях обаче, изглежда, „новият Константин“ в Първото българско царство не е владетелят покръстител Борис-Михаил, както би следвало да се очаква, а неговият внук – царят светец Петър. Казвам „изглежда“, защото става дума все пак за апокрифен паметник и възстановката е условна. В известния апокриф „Сказание на пророк Исайя как бе възнесен от ангел до седмото небе“, известен и като „Български апокрифен летопис“ (в рък. Хлуд. № 123[45]), който датира от XI–XII в.[46], Константин Велики и майка му Елена са свързани с цар Петър:

„И тогава, в годините на светия Петър, царя български, намери се една жена вдовица, млада и мъдра и много праведна в българската земя, на име Елена. И роди Константин цар, мъж свят и праведен. Той прочее бе син на Константин Зелени и на майка Елена; този Константин, наречен Багрянородни, бе римски цар. И поради завист неговата майка Елена избяга от град Виза от римските елини, понеже се намери непразна, и там роди цар Константин. *И нему се яви ангел Господен и му благовести за честния кръст на изток*. Обичаха се цар Петър и цар Константин“.[47]

Следва разказът за основаването на Константинопол, след като Константин се връща от „Краниево място“ (Голгота), където открива кръста Господен, като накрая цар Петър отива да умре в Рим.[48]

В литературата вече е обръщано внимание на възможната контаминация между Константин Велики и Константин VII Порфирогенит – в житието на Евсигний император Константин също е наречен „Порфирогенит“. Освен това, има съвпадение на името Елена – така се нарича както майката на Константин Велики, така и жената на Константин VII Порфирогенит.[49]

[44] За „новите Константиновци“ вж. Билярски 2004: 26, с литература.

[45] Това е т.нар. Кичевски сборник, намерен от А. Гилфердинг в с. Лешово, Тетовско, който датира от XVII в., Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 92–93.

[46] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 192.

[47] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200. Срв. Marti 2007: 141.

[48] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 201, срв. с. 72. За смъртта на цар Петър в Рим срв. Чешмеджиев 2006: 254–255.

[49] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 72.

Струва ми се обаче, че не обикновената контаминация лежи в основата на това сближаване – неизвестният автор настоява, че двамата са се обичали.[50] Пък и цар Петър е единственият владетел светец със сигурен култ в българската история.[51] Както и император Константин е единственият византийски император, канонизиран за светец.[52]

Това, че тук не става въпрос за обикновена контаминация, личи много добре и от още един факт. В Проложното житие на Св. Иван Рилски от Драгановия миней (XIII в.) неизвестният автор съединява отново имената на император Константин и цар Петър, като обяснява, че цар Иван Асен, който „обновил българския род" (Иван I Асен, 1185–1195), възревнувал делата на древните царе „цар Константин и цар Петър": „**поревнова древнїимъ цр҃емъ, рекѫ же великомоу Константиноу цр҃ю и Петрѹ цр҃ю**".[53]

Проблемът е защо не Борис-Михаил, а неговият внук цар Петър е този „нов Константин"? Както е добре известно, в имперската и църковната традиция Константин Велики, който е идеал за християнски владетел,[54] е представян като емблематична фигура на обновител на империята.[55] Затова „новите Константиновци" са „обновители на империята". Императорите, които основават или консолидират династии, кръщават първородните си синове Константин (например Ираклий, Лъв III, Лъв IV, Теофил, Василий I[56]). По този начин подчертават, че са обновители на империята.[57]

Изглежда, в тази връзка трябва да се търси и появата на „нов Константин" в лицето на цар Петър. Той, разбира се, няма проблеми с легитимността, нито, строго погледнато, е някакъв „обновител на царството". Точно обратното – той е първият български владетел, който сключва брак с византийска принцеса и по този начин влиза в династична връзка както с управляващата във Византия династия на Лакапи-

[50] Билярски 2004: 31.

[51] Чешмеджиев 1999: 158–176; Чешмеджиев 1996: 52–61; Češmedžiev 2009: 139–149.

[52] Дагрон 2006: 172–181.

[53] Иванов 1936: 58; Стара българска литература 1986: 131.

[54] Ahrweiler 1975: 11; Караянопулос 1992: 17 сл.

[55] Георгиева 1991: 180–182.

[56] Дагрон 2006: 172

[57] Alexander 1962: 351–354; Kazhdan 1987: 196–250; Георгиева 1991: 180–181, с още литература. Вж. също материалите проведеният специален симпозиум по темата, под редакцията на Magdalino 1994: 3–9; срв. Билярски 2004: 26. Вж. и докладите на симпозиума Свети цар Константин и хришћанство 2013.

ните, така и с „династията майка“ – Македонската.[58] Дали това не може да се тълкува като „обновяване на царството“? Това е малко вероятно – България преди това има дълга държавна традиция, включително няколкодесетилетна християнска.

В случая би трябвало да се подходи исторически – да се види кога би могла да се появи идеята за цар Петър като „нов Константин“. Това според мен не би могло да стане докато съществува Първото българско царство. Тогава просто няма нужда. Затова и в двата фрагментарни преписа на Службата на цар Петър, стигнали до нас, дори не се споменава за император Константин и не се прави никакво сравнение с него – тук идеите са други и сравненията са с цар Давид, апостол Петър и пр.[59]

Свързването на цар Петър с император Константин би могло да стане след падането на България под византийска власт. Тогава има нужда от „обновяване на царството“, в случая – българското. Да припомня, че именно през византийския период всички български движения за независимост се оглавяват от някого, който непременно си слага името Петър – като се почне от истинския или мним внук на Самуил, Делян през 1040 г., мине се през сина на дуклянския княз Михаил, Константин Бодин през 1072 г., и се достигне до първия от възстановилите българското царство Асеневци – Теодор.[60] Защо точно цар Петър, защо не покръстителят Борис-Михаил или неговият син – великият Симеон? Тук отговорът е ясен – защото цар Петър има връзка с две от византийските династии.[61] Тогава България е под византийска власт – българската държавна традиция, чиито носители са Борис-Михаил и Симеон, тук не играе роля. Тук играе роля византийската. Затова се избира цар Петър – затова той е светец, затова той е „новият Константин“, затова той е обновителят на царството! Именно така трябва да се отговори на този въпрос, а не защото той е един от покръстителите на България и по негово време се изградила „истинска християнска държава“ от византийски тип![62]

През Второто българско царство Константиновата идея вече е много по-добре застъпена и ясно различима – за това съществуват множе-

[58] Чешмеджиев 2003: 495–503.

[59] Иванов 1931: 383–394; Дуйчев: 1943: 98–102; Чешмеджиев 2006: 245–247.

[60] Чешмеджиев 2006: 255, с по-старата литература.

[61] Гюзелев 2005: 27–33.

[62] Билярски 2004: 33.

ство паметници.[63] Малцина автори обаче са се сещали за една случка от българската средновековна история в пряка връзка с изследвания проблем. Става въпрос за известната битка в Тревненския проход от 1190 г., в която братята Асен и Теодор-Петър разбиват византийския император Исак II Ангел.[64] При тази битка е пленено и императорското съкровище заедно с известните пирамидални корони на византийските императори. В случая обаче не те ще ни интересуват. По-интересно е, че при тази битка бил пленен и прочутият императорски кръст (ὁ βασιλικὸς σταυρός)[65], както твърди Георги Акрополит:

„...българското племе се възгордяло, понеже спечелило голяма плячка от ромеите, а също така и по-ценните императорски знаци. Защото те задигнали императорските пирамидални корони (тиари), чашите на знатните, голямо количество пари *и самият императорски кръст. Макар един от свещениците да го бил хвърлил, след малко те го намерили в реката. Той бил направен от злато и в средата си имал частица от Светото дърво, на което бил прикован Господ Христос. Тази частица била оформена във вид на кръст.* Той имал премного отделения, в които се намирали мощи от по-прочути светци, мляко от Богомайката и някаква частица от пояса ѝ...[66]

Теодор Скутариот повтаря това описание, като добавя важни сведения, а именно, че кръстът вероятно бил направен по времето на император Константин Велики през IV в.:

„След това варварите се възгордели, тъй като спечелили голяма плячка от ромеите, а също и по-скъпоценните царски знаци, шлемове и чаши на знатните, достатъчно количество пари *и самия царски кръст.* Макар един от свещениците да го хвърлил в една река, те на разсъмване го намерили. Той бил приготвен от злато и в средата имал част от светото дърво, на което бил прикован (нашият) господ Христос, направено във вид на кръст и с много малки клетки, в които се намирали

[63] Дуйчев 1972: 256; Иванова 1981/1: 7; Tachiaos 2002: 79–84; Бадаланова, Плюханова 1993: 107; Лазаров 2003: 22–23; Чешмеджиев 2013: 485–495. За Константиновата идея в православния славянски свят вж. Marti 2007: 133–147; за развитието и в Средновековна Сърбия и специално по времето на крал Милутин вж. Пилц 2007: 150–151; Бојовић 2006: 199–212.

[64] Cankova-Petkova 1981: 181.

[65] Този кръст бил неотделим от императора както във време на мир, така и по време на война. Пазел се е в църквата „Св. Стефан", в рамките на Големия дворец в Константинопол, Грабар 2000: 55.

[66] Georgius Acropolitae 1972: 154; срв. Златарски 1972/2: 70; Дуйчев 1972: 256; Лазаров 1995: 354; Бадаланова, Плюханова 1993: 107; Полывянный 2000: 133–134; Лазаров 2003: 22–23; Каймакамова 2009: 341–342.

мощи от по-прочутите мъченици, мляко от Богомайката и някаква част от пояса ѝ твърде много други светини и скъпоценности. *Има дума, че той бил направен от първия християнски император, равноапостола Константин, и че той и благочестивите императори след него го носели като състратег срещу неприятелите*." [67]

Във връзка с тези събития в българската историография напоследък се появи една интересна идея. Според някои български нумизмати и археолози този кръст се появява на някои емисии български монети от XIII в. На първо място това е едно монетосечене на цар Теодор-Петър, първия владетел от Второто българско царство. Върху тези монети той е изобразен с двоен кръст върху своя скиптър. Според едно остроумно наблюдение този кръст се появява върху монетите на Теодор-Петър, а изчезва от ранните емисии на билонови монети на Исак II Ангел, където е присъствал горе-долу до същото време. Изводът е, че промяната в двете едновременни монетосечения е в резултат на пленяването на прочутия императорски кръст през 1190 г.[68]

Впечатлението, че сравнението с Константин е особено търсено от владетелите от Асеневата династия, се подсилва и от други факти.[69] В Проложното житие на св. Йоан Рилски от Драгановия миней (XIII в.) неизвестният автор съединява отново имената на император Константин и цар Петър, като обяснява, че цар Йоан Асен, който „обновил българския род" (Иван I Асен, 1185–1195) възревнувал делата на древните царе „цар Константин и цар Петър": „**поревнова древнїимъ цр҃емъ, рекѫ же великомоу Константиноу цр҃ю и Петрѹ цр҃ю**".[70] Това се обяснява сполучливо от В. Тъпкова-Заимова със стремежа да се изтъква цар Йоан Асен II като поддръжник на православието.[71]

През 1260 г. Георги Акрополит посещава българската столица Търново, като пратеник при цар Константин Тих Асен, и прекарва там

[67] Theodorus Scutariota 1972: 251–251; Лазаров 2003: 24–25; Полывянный 2000: 134.

[68] Йорданов 1982: 22; Йорданов 2001: 91; Пенчев 1984: 12; Юрукова, Пенчев 1985: 77–79; Юрукова, Пенчев 1990: 74–75

[69] По същото време връзката с Константин Велики се търси много усърдно от имп. Алексий III Ангел (1195–1203). Върху някои негови монети е изобразен именно той. Както вече е отбелязвано в историографията, Константин Велики, в качеството си на светец, се появява за първи път във византийско монетосечене, което се свързва с търсенето на идеологическа подкрепа за възшествието на престола на неизвестното семейство на Ангелите, Грабар 2000: 57.

[70] Иванов 1936: 58; Стара българска литература 1986: 131; срв. Тъпкова-Заимова 1983: 31

[71] Tăpkova-Zaimova 1989: 10

няколко дни, ставайки свидетел на тържествата по случай Христовите празници:

„...а мен изпрати като пратеник при владетеля на българите Константин. Аз отидох при него и прекарах там няколко дни. Защото тогава се случиха Христовите празнични дни – Рождението и Кръщението. В този ден на Кръщението българските владетели празнуват най-бляскаво и тогавашният български владетел Константин желаеше да бъда при тях и да бъда зрител на това, което става..."[72]

Отново Теодор Скутариот добавя нещо твърде важно по този въпрос:

„А когато изтекло времето на лятото, а освен това и времето на есента, той (императорът) се вдигнал от тези места и дошъл в Нимфея. Тогава изпратил великия доместик Акрополит като пратеник при владетеля на българите Константин. И там той прекарал и Христовите празници – Рождество и Кръщение, в който ден българските владетели празнуват най-тържествено, *като носят триумфално царските знаци, които взели плячка от император Исак...*"[73]

Тази важна добавка е, че това, което българският цар държал да види императорският пратеник, е тържественото шествие с пленените византийски императорски знаци, между които очевидно и императорския кръст. Явно става въпрос за дълголетна традиция в българската столица, започнала след битката в Тревненския проход. Тази констатация се подкрепя от още един факт. Изненадващо, но обяснимо същият кръст се появява и през втората половина на XIII в. в един тип монетосечене на цар Константин Тих Асен. Става въпрос за най-разпространения тип монети на Константин Асен. На опаката страна е изобразен царят на кон, в тържествено-триумфална поза. Те очевидно са отсечени в чест на някое важно военно или политическо събитие. Според К. Дочев това е българо-татарският поход срещу Византия от 1264 или 1265 г. Както вече е отбелязвано в литературата, изображението „цар на кон" е новост не само за българското, но и за византийското монетосечене от епохата – във Византия монети с подобни изображения се появяват чак при Андроник III Палеолог (1328–1341). Тази констатация, както и фактът, че от споменатите монети на Константин Асен има запазени няколкостотин екземпляра, подсилват впечатлението за изключителното значение, което се е отдавало на събитието.[74] В случая

[72] Georgius Acropolita 1972: 211.

[73] Theodorus Scutariota 1972: 302–303.

[74] Дочев 1982: 7; Дочев 1992: 70; Юрукова, Пенчев 1985: 83–84; Юрукова, Пенчев 1990: 86–88.

обаче ще ни интересува двойният кръст върху скиптъра на Константин Асен. Още големият български нумизмат Никола Мушмов забелязва, че единственият български цар, който държи скиптър с двоен кръст, е Константин Тих Асен.[75] Тогава обаче не са били известни още монетите на Теодор-Петър.

Според някои автори този кръст бил използван от българските царе за обосноваване на претенции върху територии, към които се домогва и Византия. Затова именно той е изобразен на споменатите монетосечения на Теодор Белгун и Константин Асен.[76] Може да се предположи обаче, че изображенията носят по-дълбок идеологически смисъл, а именно, че по този начин се търси сакрализация на властта на българските царе.[77]

Пленените в битката при Тревненския проход скъпоценности остават в Търново до началото на 1280 г.,[78] когато са задигнати от Йоан Асен III при бягството му от Търново, по свидетелството на Георги Пахимер:

„Съкровищата на българското царство, най-хубавите, които имаха, взети от победените ромеи, когато ги предвождаше едно време император Исак, лежаха в съкровищницата *по-скоро за показ,* отколкото за употреба. Тези неща и каквото имаше друго удобно за носене те скрили под дрехите си и излезли през нощта от града".[79]

Тази тенденция продължава и при владетелите от следващите династии. В манастира Ватопед и до днес се пази реликварий от XIII в. с частица от Светия кръст. Според посвещението върху капака той е принадлежал на българския цар Георги Тертер – Георги Тертер I (1281–1292) или Георги Тертер II (1321–1323). Надписът е посветен на победната сила на кръста над варварските пълчища,[80] вероятно заради татарската инвазия по българските земи.

„Константиновата парадигма" е застъпена особено силно по времето на последните български владетели в Търново. В т.нар. Софийски псалтир (Софийски, Кукленски песнивец) цар Йоан Александър е

[75] Мушмов 1924: 76; Дочев 1982: 7.

[76] Петров 1985: 229–230.

[77] Tăpkova-Zaimova 1989: 10.

[78] Божилов 1985: 251; Гюзелев 1999: 519.

[79] Georgius Pachimeris 1980: 180; срв. Андреев 1985: 40–41. Според едно късно съобщение, тази частица от кръста после попада неясно как в сръбския владетелски двор и е подарена от княз Лазар на манастира Ватопед. Тази идентификация не се потвърждава от друго съобщение, Frolow 1961: 521.

[80] Frolow 1961: 80.

сравнен първо с Александър Велики, а след това се казва, че сред царете той е „нов Константин“[81]:

„Струва ми се,че този цар се яви нов сред царете Константин по вяра и благочестие, сърце и нрав, имайки в себе си за скиптър победоносния кръст. Като показваше и явяваше тази хоругва, той прогони и разпръсна всички съпротивителни и горди сили. Както знаем и за синовете на Израил в техните войни, когато се сражавали с враговете, така и този цар на българите, като се уповаваше на това победоносно дърво, победи крепко всички сили и ги прогони с помощта на кръста“.[82]

Във връзка с това сравнение В. Тъпкова-Заимова, която намира в пасажа намек за победата на цар Йоан Александър над император Андроник III при Русокастро (1332 г.), поставя въпроса защо тогава с такава настойчивост в България се прокламира християнската монархическа идея?[83] Тази настойчивост личи и от още един паметник, от същия български цар – в т.нар. Лондонско четвероевангелие цар Йоан Александър отново е сравнен с Константин, като преведеното по негова поръка евангелие е оприличено на кръста, който „великият в светиите цар Константин заедно с майка си Елена извади от недрата на земята“[84]:

„Както великият в светиите цар Константин заедно с майка си Елена извади из недрата на земята животворния Господен кръст, така и той – този четвероблаговестник“.[85]

Особен интерес в тази насока представлява известното „Похвално слово за Константин и Елена“ от патриарх Евтимий, издавано[86] и проучвано многократно.[87] Както вече е отбелязвано в литературата, това е първият текст от славянски автор въобще, посветен на св. Константин. Това е и единият от двата текста на патриарх Евтимий, който е посветен на светци, които не са свързани с Търново.[88] Фактът обикновено се обяснява с тежката обстановка, в която е писано Словото, малко преди Търново да падне под османска власт. Константин Велики е първият,

[81] Живкова 1980: 40; Куев 1980: 256–257.

[82] Кодов 1969: 13–16; Петров, Гюзелев 1978: 305.

[83] Tăpkova-Zaimova 1989: 11.

[84] Живкова 1980: 40; Куев 1980: 258–259; Тъпкова-Заимова 1986: 71.

[85] Петров, Гюзелев 1978: 308.

[86] Kaluzniacki 1901: 103 сл.; Иванова 1990: 113–147; Калужняцки 2011: 158–185.

[87] Turdeanu 1947: 101–110; Иванова 1981/1: 3–15; Иванова 1981/1: 315; Бадаланова, Плюханова 1993: 108; Тъпкова-Заимова, Милтенова. 1996: 71; Радченко 1898: 311; Попов 1901: 175–177.

[88] Tachiaos 2002: 81.

който воюва под знамето с кръста, а османците воюват под знамето с полумесеца.[89] То е било произнесено на 21 май, вероятно след като Евтимий е станал патриарх, в присъствието на цар Йоан Шишман. Това личи от обръщение към българския цар, с което завършва Словото[90]:

„Това ти е от нас обичан дар, преблагочестиви царю Иване Шишмане, ти, който ни подтикна за това слово, ето ти многожеланото съкровище! Не съставихме това слово, като се водихме по лъжовни приказки, но от истинни и нелъжливи свидетели избрахме неизмамни познания; тях трудолюбивият ще намери в Божествените писания. *Дано и ти да бъдеш подражател на преблагочестивия Константин и с него да се насладиш на вечните блага,* които – дано – и ние всички да получим с благодатта и човеколюбието на нашия Господ Исус Христос, с него и на Отца заедно със Светия дух, слава и власт, чест и поклонение в безконечните векове на вековете. Амин!“[91]

Интересно е наблюдението на Г. Михаила, че през първите десетилетия на XIV в., тъкмо в годините, през които се е родил Евтимий (ок. 1325–1330) са се навършили 1000 г. от владичеството на първия християнски цар. Може да се допусне, че това е отбелязано във Византия,[92] а вероятно и в България.

[89] Русев 1982: 23; Тъпкова-Заимова 1983: 36; Tachiaos 1947: 81.

[90] Русев 1982: 23.

[91] Иванова 1990: 147.

[92] Русев 1982: 23.

СВЕТИЯТ ПАТРИАРХ ЙОАКИМ I И НЕГОВИЯТ КУЛТ В БЪЛГАРСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

Българският патриарх Йоаким – първият от Второто българско царство, е един от известните български средновековни патриарси. Той участва в някои важни политически събития от първата половина на XIII в., между които и възстановяването на православието в България и възстановяването на патриаршеския статут на Българската църква през 1235 г.[1] Въпреки това обаче за него се знае сравнително малко. Изворите са ограничени, в преобладаваща си част са свързани с неговия църковен култ. Той е единственият български архиерей от този период, за когото има данни за канонизация.

Най-ранният извор за Йоаким I е Проложното му житие от XIII в.[2] То е известно само по един препис, който се намира в празничен миней за първата половина на църковната година (септември–февруари), от началото на XV в., западнобългарска редакция. Намерен е в Самоков, понастоящем се съхранява в библиотеката на БАН. Въведено е в научно обращение от големия български историк И. Снегаров, който датира сборника от XIV в., сръбска редакция.[3] Житието е поместено под дата 18 януари, датата на смъртта му. На този ден православната църква празнува св. Атанасий Александрийски. Според наблюденията на Х. Кодов ръкописът е много интересен, защото покрай големите празници съдържа служби и четива за по-малко известни светци. Освен житието на патриарх Йоаким I, в ръкописа има и служба за св. Петка Търновска, за св. Йоан Рилски, за св. Константин-Кирил с препис на Успение Кирилово, както и проложно житие за св. Климент, папа Римски.[4]

Житието е създадено скоро след канонизацията, вероятно заедно със служба, която обаче не е стигнала до нас.[5] Това може да се приеме безусловно, доколкото то завършва със смъртта на патриарха и не се казва нито дума за някакви постбиографични чудеса. Всъщност в него не се говори изобщо за чудеса, което очевидно свидетелства за много ранното му възникване. То не влиза в състава на Стишния пролог, ве-

[1] За възстановяване на Българската патриаршия вж. Гюзелев 1978: 7 сл.; Божилов, Гюзелев 2006: 493; Tarnanidis 1975: 28–52.

[2] Стара българска литература 1986: 529; Тютюнджиев 2007: 35.

[3] Снегаров 1954: 156–157.

[4] Кодов 1969: 44–48, № 23, сигн. III 421.

[5] Иванова, в: Стара българска литература 1986: 529–530.

роятно това е причината, заради която и не получава популярност.[6]

Житието започва с обичайна формула за XIII в.: „**Тьи прѣпо҃бны ѿц҃ь нашь Ишакїмь бы҃ родомь блъгарїи҃**“[7] („Този преподобен наш отец беше родом българин...“).[8] Не се споменава обаче нито къде, нито кога е роден, като само за родителите се използва известният топос, че са благоверни. Не се споменава и името на владетеля, по чието време се е родил бъдещият светец. Това според някои автори е указание, че той се е родил по време на „ненавистното византийско владичество“, т.е. през 70-те или 80-те години на XII в.[9]

Достигайки определена възраст, неясно каква, той заминава за Света гора. След това продължава с обичайни топоси за един монах,[10] като различното тук е, че бъдещият светец приема „**великы wбразъ а҃г҃лскы**“[11] („великия ангелски образ“)[12] на Света гора. Според И. Снегаров той е бил монах в Зографския манастир.[13] Прославил се с монашески подвизи.[14]

След „много време“, без да се уточнява точно колко, Йоаким напуска Атон, стига до Дунав и се заселва „**надь Красномь**“ („над Красен“).[15] Заедно с тримата си ученици – Диомид, Атанасий и Теодосий, Йоаким изсича в скалите малка църква, наречена „Свето Преображение“. Това е става преди 1218 г., когато се възцарява Йоан Асен II, доколкото там се твърди, че още в началото на своето управление царят чул за подвизите на отшелника, който очевидно вече е много известен, и съответно отива при него.[16] „Христолюбивия цар Асен, син на стария цар Асен“, му дава много злато.[17] Светецът вече е старец („**старѣць**“), което веро-

6 Иванова, в: Стара българска литература 1986: 529–530.

7 Кодов 1969: 46.

8 Стара българска литература 1986: 87.

9 Христов 1975: 43; Тютюнджиев 2007: 35.

10 Николова 1979: 123.

11 Кодов 1969: 46; Павлов, Грудков 1999: 16.

12 Стара българска литература 1986: 87; Павлов, Грудков 1999: 18.

13 Снегаров 1954: 164; Николова 1979: 123.

14 Кодов 1969: 46; Христов 1975: 42.

15 Фактът, че Йоаким се заселва именно в този район се тълкува от някои автори като указание, че той е родом от района, вж. Снегаров 1954: 164; Христов 1975: 43, което очевидно не е задължително.

16 Ангелов 1962: 18; Тютюнджиев 2007: 35.

17 Според Ангелов 1962: 18, посещението на царя е станало през 1230 г. Според Николова 1979: 124, това е станало в началото на двадесетте години на XIII в. И двете мнения са хипотетични.

ятно не е указание за възраст, а почетно монашеско звание.[18] Йоаким наема работници, които изсичат в скалите голяма църква, и основава голям манастир на името на св. архангел Михаил.[19]

За това къде се намира мястото има няколко хипотези. Те общо взето се въртят около скалните манастири по долината на р. Русенски лом. Някои автори приемат, че при с. Красен, Русенско, основавайки се на топонима, а също на османотурски документ от 1430 г., в който съществуването на това селище вече е засвидетелствано – с. Красена, от вилаета Червени.[20] Други автори смятат, че бъдещият патриарх се е заселил до днешното с. Червен, което се намира до големият български средновековен град Червен, недалеч от първата локализация.[21]

Самият манастир се локализира на различни места в този район. Н. Ангелов го идентифицира с т.нар. Църква, на около 1 км от с. Иваново, Русенско, над с. Красен.[22] Други учени отхвърлят тази идентификация, тъй като стенописите в „Църквата" са от времето на цар Йоан Александър (1331–1371), или с най-малко сто години по-късни от времето на заселването на бъдещия патриарх. Според Л. Мавродинова манастирът може да се идентифицира с друг манастир по р. Русенски Лом – този около т.нар. Затрупана църква, който е посветен на св. архангел Михаил, в която има следи от стенописен образ на цар – ктитор.[23] Тази идея на Л. Мавродинова се подкрепя от факта, че цар Йоан Асен II построява и пирг (кула), посветен на Архангел Михаил, тъй като един от синовете му е носи името Михаил, както се отбелязва в т.нар. Калиманова грамота, дадена на Зографския манастир.[24]

След кратко описание на нови обичайни монашески подвизи се казва, че умрял „патриарх Василий": „**вь тоже вр҃ѣ Василиѥ патриарьхъ конъ҆ць житиꙗ прииѥть**".[25] Това е същият свещеник Василий, който е обявен за патриарх при избухването на въстанието на Асеневци през 1185/1186 г., провъзгласен през 1204 г. от папа Инокентий III за при-

[18] Павлов, Грудков 1999: 12 (В. Грудков).

[19] Кодов 1969: 46.

[20] Стойков 1959: 422; Дуйчев 1983: 283; Ангелов 1962: 16.

[21] Снегаров 1954: 164; Бакалова 1974: 282.

[22] Ангелов 1962: 16.

[23] Мавродинова 1976: 8–10; Христов 1975: 45; Бакалова 1988: 31; Божилов 1985: 443; Павлов, Грудков 1999: 20

[24] Иванов 1931: 607; Мавродинова 1976: 12.

[25] Кодов 1969: 46; Николова 1979: 128.

мас на българската църква.[26] Следващият лист обаче е откъснат и изгубен, така че неговото съдържание остава неизвестно независимо от опитите за възстановяване на събитията. От всички опити,[27] най-вероятен изглежда този, който се основава на т.нар. Летописен разказ за пренасяне на мощите на св. Петка Епиватска в Търново, където се разказва за пътуването на Йоаким до Никея и за благословението му за архиепископ, вероятно през 1233–1234 г. (вж. по-долу).[28]

След това е свикан събор на архиереите от цялата българска земя. Те търсят подходящ за архиерейския сан и го намират: **„и все ѕемꙗ҆ѥ бльгаръкиѥ сѣшѣ҆ѣ҆ архиѥреи же сътворише сѣвор҆ искахоу повѣ҆на архиѥрейскоу сапоу и шврѣто...“**[29] В това изречение думата „архиерей“ се използва с две значения: по-общо („всички български архиереи“) и в по-конкретно – като архиепископ или патриарх. Точно на това място липсва лист от ръкописа и така важни моменти остават неизвестни.[30] Очевидно новият архиерей е бил намерен в лицето на Йоаким, защото след липсващия лист разказът продължава с това, че след като царят се завръща твърде доволен в Търново, Йоаким е поставен на престола на Великата патриаршия на Царевград Търнов: **„архиѥреи же вси ѕападын патриарха посадише на прѣстолѣ вь велицеи патриархии цр҃а гра҆ Трьнова. бл҃ѕени же Ишакѵ̈мь патриархъ сѣдѣ на прѣстолѣ патриаршꙇѣмь. бл҃вивь и просвѣтивь всоу бльгар҆скоую ѕемлю“**.[31] Тук прави впечатление, че Йоаким е поставен на патриаршеския престол от събора на „всички западни архиереи“.[32] Не става ясно кого е имал предвид житиеписецът под „западни архиереи“. Дали под това се разбират епархийските архиереи в българската държава, противопоставени на тези в никейската държава, които се считат за „източни“, както смята И. Снегаров?[33] Според Б. Николова въпросът е неясен, тъй като „западни“ могат да бъдат наричани българските епископи от позициите на автор, писал житието някъде на изток, в пределите на Византийската империя, като привеж-

[26] Христов 1975: 44; Николова 1979: 124–125.

[27] Николова 1979: 124; Павлов, Грудков 1999: 19.

[28] Христов 1975: 44–46; Николова 1979: 128.

[29] Кодов 1969: 46.

[30] Снегаров 1954: 165, приема, че на откъснатия лист е имало разказ за Лампсакския събор (1235 г.), на който е възстановена Българската патриаршия.

[31] Кодов 1969: 46.

[32] Снегаров 1954: 165.

[33] Снегаров 1954: 165.

да подобни сръбски примери.[34] Според П. Павлов със „западни архиереи“ са означени „балканските български (търновски и охридски) и византийски архиереи“.[35]

Освен това тук търновската патриаршия е наречена „Велика църква“, вероятно по аналогия с названието на константинополската „Св. София“. Очевидно по този начин неизвестният книжовник е изразил мнение, че двете са най-малкото равностойни.[36] Веднага трябва да припомня, че според някои мнения от началото на XIII в. (охридският архиепископ Димитър Хоматиан) никейският патриарх е само „митрополитът на Никея“.[37]

От целия пасаж личи и нещо друго, което е много важно. В него се казва първоначално, че Йоаким е избран за архиерей от събора на архиереите, а след това същите тези архиереи го поставят на патриаршеския престол. Това означава, че като се изхожда от този паметник, не може да се прави извод, че той е избран за архиепископ[38] – Йоаким е избран за български патриарх, за какъвто е считан преди това и Василий,[39] независимо от това дали този сан е признат от никейския или от друг някой патриарх.

Дейността му като патриарх е описана почти изцяло с топоси, макар че не липсват опити от тях да се извлече конкретна информация.[40] Пасажът: „...**и многыѥ повинние съмрьти избавлѧѥ. и многы притекающе к҃ немоу҃ ѿ цр҃ева гн҃ѣва изѣть**“[41] („...и мнозина осъдени на смърт избави, и мнозина, които прибягнаха към него спаси от гнева на царя“),[42] се тълкува от И. Снегаров и И. Дуйчев като сведение за т.нар. „прибежно

[34] Николова 1979: 129.

[35] Павлов, Грудков 1999: 21; Тютюнджиев 2007: 39.

[36] Снегаров 1954: 166.

[37] Prinzing 2002: № 114; Снегаров 1924: 119; Илиев 2010: 287.

[38] Христов 1975: 44. В летописния разказ от времето на Йоан Асен II (вж. по-долу) не се казва нищо за изборът на Йоаким от някакъв събор в Търново, а само че той е бил монах: „А след смъртта на патриарха, в същата година, благоверният цар изпрати своя многосмирен и преподобен в медоточното учение духовен отец монаха Йоаким да премине от Цариград във Велика Никея, за да бъде благословен за архиерей.“. В летописния разказ, поместен в Синодик пък се казва, че Йоаким е „преждеосвещен архиепископ“.

[39] Снегаров 1954: 164; срв. Николова 1979: 126; Павлов, Грудков 1999: 21.

[40] Снегаров 1954: 166; Николова 1979: 129.

[41] Кодов 1969: 46.

[42] Стара българска литература 1986: 88.

право“.[43] От този пасаж може да се извлече и конкретна информация за времето на управление на цар Йоан Асен II.[44] Ако се приеме, че сведението за годината на смъртта на патриарха дадена в самото житие – 1246 г. е вярно, то тогава материал за безбройни смутове в българската държава няма да липсва – след 1241 г. държавата изпада в тежка криза, династична и външнополитическа, свързана с появата на татарите.

Особен интерес предизвиква финалната част на житието, където се дава конкретна информация за смъртта на патриарха. Според нея той почива на 18 януари 6754 г. (1246), индикт 4, след като прекарва в йерейство 19 години:

„И прѣда͡ дш҃ѹ свою въ роуце б҃ѹ живоу ѥгоже възлюбивь. жить же сѫ҃и бл҃жни Иѡакѵ̈мь патриарьхъ въ ѥреиствѣ лѣ҃. ѳ҃. и прѣставн се в лѣ҃ ,ѕ҃.и.Ѱ҃.д҃. е҆ди҃кишнь .д҃. мц҆а генара .иѣ҃. “[45]

Както се вижда, сведението е съвсем конкретно. Проблемът тук се поставя от съобщенията в два византийски извора за това, че българският патриарх, без да се споменава изрично името му, е умрял през 1237 г. Първото съобщение е от съвременника на събитията Георги Акрополит, който обяснява, че при обсадата на крепостта Цурулум от българските и войските на Латинската империя в споменатата година цар Йоан Асен II получава известие: „...че умряла неговата жена – унгарката. Едновременно умряло и детенцето му, и търновският епископ“ (ὁ Τρινόβου ἐπίσκοπος).[46]

Второто съобщение, което е почти идентично, е от Теодор Скутариот:

„И тъй, когато град Цурулум бил обсаждан, на Асен внезапно било известено, че съпругата му унгарка, синът му и търновският архиерей (ὁ Τερνόβου ἀρχιερεύς) били умрели“.[47] В съвременната историография обикновено се дава предимство на житието, като се приема, че византийските извори грешат по този въпрос.[48]

Този пасаж обаче поставя още един проблем. В него се твърди, че Йоаким прекарал в „**ѥреиствѣ**“ („йерейство“) деветнадесет (19) годи-

[43] Снегаров 1954: 166; Дуйчев 1983: 284.

[44] Николова 1979: 129.

[45] Кодов 1969: 46.

[46] Georgius Acropolitae 1972: 167.

[47] Theodorus Scutariota 1972: 273.

[48] Христов 1975: 47. Според Николова 1979: 129: „...казаното от Акрополит е твърде общо и неопределено и затова не може да се приеме без резерви мнението, че в случай става дума именно за Йоаким I“, като авторката не обяснява, кой друг може да е тогавашният търновски патриарх.

ни. Очевидно това „йерейство“ не означава непременно „архиерейство“, както смятат някои автори[49] и на която база правят изчисления. По-вероятно е предположението на И. Снегаров, който, изхождайки от точното значение на думата, предполага, че съобщението означава, че Йоаким е живял 19 години в свещенослужение и че той е бил освен монах и свещеник (йеромонах), преди да стане патриарх. Вярно е, че житието никъде не споменава, че той е ръкоположен за свещеник,[50] но това може да се предположи, след като е бил игумен на манастир. В него очевидно се провежда богослужение и вероятността то да е извършвано от игумена, е неоспорима. Така се слага край на опитите да се използува това съобщение за решаване на конкретни проблеми относно ръкополагането на Йоаким за патриарх. Съдържанието му не предполага извличане на такава информация, макар че е логично да се правят различни тълкувания.

Най-накрая житието завършва с една също топосна формула, която обаче е много важна: „**егоже мл҃твами да оутвръдитъ гс҃ь бц҃ь цр҃ство блъгар҃кое҃ вь в҃ки вѣкомь**“.[51] С нея се моли чрез патриарх Йоаким утвърждаване на българското царство. Този патриотичен позив дава основание според И. Снегаров уместно да се предположи, че житието на патриарх Йоаким е съставено от същия старобългарски книжовник, който редактира краткото житие на Константин-Кирил Философ (т.нар. Успение Кирилово).[52]

Следващият писмен паметник, който свидетелства за култа на св. Йоаким Търновски е известният Летописен разказ от времето на Йоан Асен II, датиращ от тридесетте години на XIII в.[53] Той е открит през 1970 г. от големия български учен С. Кожухаров в ръкописната сбирка на ГИМ. Поместен е в пергаментен ръкопис, № 162 от сбирката на Хлудов, от втората половина на XIV в., сръбска редакция. Ръкописът е

[49] Иванова, в: Стара българска литература 1986: 88, превежда с „архиерейство“, макар след това в бележките да обяснява, че изчислението е направено от автора на житието, не от времето на архиерейско посвещение, а от когато Йоаким станал настоятел на манастира.

[50] Снегаров 1954: 164; срв. Николова 1979: 129.

[51] Кодов 1969: 46.

[52] Снегаров 1954: 166. Интересно е че „Успение Кирилово“ се среща в ръкописите и заедно с друго произведение за възстановяването на Българската патриаршия – летописният разказ, който е поместен в Синодика, но има и самостоятелно разпространение, например в сръбски хартиен ръкопис от XV в., който се пази в Народната библиотека в Белград, № Rs 11, вж. по-долу, ср. бел. 45. За преписите на Успение Кирилово вж. Мирчева 2014: 336–341.

[53] Кожухаров 1974/1: 123, 129.

съставен от две неорганично свързани части – празничен миней с пролози (службите за празниците от неподвижния календар за лятното полугодие) и сборник от слова и жития за по-големите празници през цялата година.[54] Разказът е поместен в първата част на ръкописа, като е вмъкнат вместо проложно житие след шестата песен на канона в службата на мъченица Параскева за 26 юли. Важна особеност тук е, че има смесване на поменалния ден на трите светици с име Параскева/Петка – Епиватска (14 октомври), Иконийска (28 октомври) и Римска (26 юли).[55]

В този разказ, който дава изключително ценни факти около възстановяването на Българската патриаршия, се споменава и за патриарх Йоаким, макар, че в чисто агиографски план този текст не ни дава много информация:

„И по прѣставлѥны соущоу патриархоу лѣтоу томоу, посла бл҃говѣрны цр҃ь Иоакима миниха, ѡ҃ца своего мнѡгосмѣрен҃наго и пр҃пбнаго вь медотоунаго оучениа, прѣити ѡ҃ Ц҃р҃и гра̀ вь Никыю великоую, бл҃гвлѥниѥ приети архиерейскоѥ“.[56]

(„А след смъртта на патриарха, в същата година, благоверният цар изпрати своя многосмирен и преподобен в медоточното учение духовен отец монаха Йоаким да премине от Цариград във Велика Никея, за да бъде благословен за архиерей.“)[57]

Тук не се казва нищо за изборът на Йоаким от някакъв събор в Търново, както във житието му, а само това, че е бил монах. В Летописния разказ, поместен в Синодика, пък се казва, че Йоаким е „преждеосвещен архиепископ“.[58] Освен че ни съобщава, че Йоаким е духовен наставник на царя, другото ценно в него е това, че той е поместен в службата на св. Параскева, по който начин името на патриарха е могло да стане широко известно.

Данни за култ към св. Йоаким има и в Разказа за възобновяване на Българската патриаршия от Синодика на Българската църква – 1235 г.[59] Този разказ се съдържа в Палаузовския препис от XIV в.[60] В него

[54] Кожухаров 1974/1: 124; Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 44–45, N 38, Хлуд. 162.

[55] Кожухаров 1974/1: 124.

[56] Кожухаров 1974/1: 128.

[57] Кожухаров 1974/1: 129; същият текст в: Божилов, Кожухаров 1987: 113.

[58] Попруженко 1928: 86; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 160.

[59] Попруженко 1928: CLXXV; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 39.

[60] Попруженко 1928: 82–87; срв. Божилов 1999: 239; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 39.

се споменава Йоаким, който е наречен „мъж благовеен и свят“:

„...мѫжа бл҃говѣина и ст҃а. дѣлы и житїемь постниѹьскы҃и вьсїавша. Іѡакима пр҃ѣжде ос҃ѡщенааго архїеп҃ископа, нарекошѧ его патрїарха. не тъкмо словомь, нѫ и рѫкописанїемь Германа патрїарха. и въ сѣхь еп҃ископь въстоуныихъ рѫкописанїе свое положивше. въ сиггили печатлѣвше, вѣдашѧ бл҃гоуьстивомоу цр҃ю, и патрїархоу новосѡ҃ѡщенномоу тогда Іѡакимоу, въ вѣчное поминанїе҃ неѡ҃емлемо пр҃ѣстѫпи. Сего ради оубо въ семь православи въписахѡ҃ сїа на оувѣдѣнїе послоушажщїихъ, и въ память блъгарскомоу родоу“.[61]

(„...и провъзгласиха за патриарх благоговейния и свят мъж, прославен в постнически дела и живот, преждеосвещения архиепископ Йоаким не само устно, но и с писание на патриарх Герман, което всички източни епископи подписаха, запечатаха го с печат и го дадоха на благочестивия цар и на новоосвещения тогава патриарх Йоаким за вечно неотменимо поминание. Заради това прочее вписахме тези неща за всички православни, за знание на онези, които слушат, и за спомен на българския народ.“)[62]

Този разказ, който е писан вероятно веднага след интронизацията на Йоаким,[63] е твърде важен, доколкото съдържа характеристики за Йоаким, предполагащи канонизация. От друга страна чрез разказа, първият признат православен патриарх на Второто царство става много известен, с цитираните характеристики, доколкото Синодикът е широко разпространен и използван паметник.

Особено важно е, че разказът има и самостоятелно разпространение, като досега са познати три преписа. За първия съобщава българският възрожденски книжовник Йордан Хаджиконстантинов – Джинот, но преписът днес не е запазен.[64] Вторият е публикуван от сръбския учен А. Пърлинчевич, който не дава никакви подробности за ръкописа, в който е поместен разказът, освен това че е намерен в манастира „Св. Троица“ до Плевля.[65] Третият е открит от Б. Ст. Ангелов в сръбски хартиен ръкопис от XV в., който се пази в Народната биб-

[61] Попруженко 1928: 87; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 160.

[62] Превод на И. Дуйчев, поместен у Божилов, Кожухаров 1987: 114; срв. превода на А.-М. Тотоманова у Божилов 1999: 82–83; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 313.

[63] Според Ников 1930: 93, този разказ е писан при приемниците на Йоан Асен II, но възоснова на автентични официални данни и не подлежи на никакво съмнение; срв. бележките на Божилов 1999: 127; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 41.

[64] Хаджиконстантинов-Джинот 1855: 170–177.

[65] Прлинчевић 1922: 30–31; срв. Angelov 1973: 77; Ангелов 1974: 218–219.

лиотека в Белград, № Rs 11. Представлява сборник от слова на Йоан Златоуст, патриарх Герман, Атанасий Антиохийски, Атанасий Александрийски и Кирил Александрийски. Наред с тях са поместени краткото житие на Константин-Кирил Философ („Успение Кирилово“) и разказът за възстановяване на Българската патриаршия. Между преписите няма съществена разлика.[66] На базата на тези самостоятелни преписи Б. Ст. Ангелов предполага, че разказът е съществувал много преди внасянето му в Синодика, като е бил част от неизвестно по-голямо съчинение. Внасянето в Синодика е направено според него от Патриарх Евтимий.[67] Това предположение е много вероятно. По-трудно може да се приеме идеята на същия автор, че разказът е възникнал първоначално на гръцки език на базата на официални документи – писма на византийските императори, на българските царе, на патриарсите и пр.[68]

В Сиинодика на българската църква има памет за патриарх Йоаким, внесена там след смъртта му през 1246 г.,[69] като М. Г. Попруженко, приема, че е направено от патриарх Евтимий. Това е второто споменаване на името на патриарха в Синодика – там където се пее вечна памет на търновските патриарси:

„Ѡакимоу пръвомоу патрїархоу вг҃оспс҃наго цр҃играда Трїнова, вѣчнаа память:~“[70]

(„На Йоаким, първия патриарх на богоспасния царски град Търново – вечна памет.“).[71]

Тук Йоаким не е наречен светец, но от това не може да се прави сигурен извод, че към датата на внасянето на паметта не е бил канонизиран, защото в Синодика светци не са наречени и други, за които това е сигурно – Кирил, Методий, Климент Охридски, Наум. В същото време светец е наречен цар Петър, което показва определена непоследователност.

В житието на св. Сава Сръбски от Доментиан, датиращо от средата на XIII в.,[72] когато се описва пребиваването на св. Сава и неговата

66 Angelov 1973: 78–79; Ангелов 1974: 221; срв. Милтенова 1992: 385.

67 Angelov 1973: 79–80.

68 Angelov 1973: 78.

69 Хронологията не е ясна, Попруженко 1928: CXXXII, приема, че тези добавки са направени от патриарх Евтимий; срв. бележките на И. Божилов. – В: Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 44–45.

70 Попруженко 1928: 91; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 168.

71 Превод на А.-М. Тотоманова у Божилов 1999: 86; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 315.

72 Трифуновић 1974: 63; срв. сръбски превод и бележки на Мирковић 1970: 299, 431; срв. Маринковић 1987: 127.

смърт в Търново през 1236 г., на няколко пъти се споменава и патриарх Йоаким, който води дълги разговори със сръбския архиепископ и участва в неговото погребение.[73] Отначало той е наречен „блажен“: „... **свѣтломоу же и великомоу прозникоу божьствнаго богоꙗвленїа пришьдьшоу, царь и блаꙗжены Іωакїмь патрїархъ...**“,[74] а след това „честен и свят“ – „**Оустныи же и светыи Іωакїмь патрїарьхъ сь прьво реченныими светыми и оустныими моужїи свѣште многы вьжегше...**“[75] От тези пасажи трудно може да се извлече някаква позитивна информация за евентуална светителска канонизация на патриарх Йоаким, доколкото свети и честни са наречени и съпровождащите го епископи и игумени, както се казва по-горе, очевидно изразът е с по-широко семантично поле.

Както стана вече ясно, житието на Йоаким I е създадено скоро след смъртта на патриарха, и вероятно заедно със служба, която не е запазена. По-горе беше обърнато внимание, че то завършва със смъртта му и в него не се говори за никакви чудеса, направени приживе. Изобщо не се споменава за мощи. Всичко това показва, освен че патриархът е канонизиран веднага след смъртта си, още и че неговият култ е налаган „от горе“, без да има предварителен етап, свързан с възникване на легенди за чудеса, всенародна почит и пр. За него просто е написано житие и вероятно служба. Причините за развитието на неговия култ са ясни – това е един „държавен“, чисто политически култ и Йоаким е канонизиран, защото е първият признат от останалите източни църкви български патриарх, възстановил православието в България. Чрез неговата канонизация очевидно се цели да се увековечи този факт и така да се подкрепи патриаршеският статут на Българската църква и да се осуетят евентуалните опити той да бъде ревизиран. Сведения за такива опити има както XIII в., на Лионския събор,[76] така и от XIV в.[77]

Сведения за наличието на мощи на Йоаким няма запазени. Вероятно те са съхранени. Предвид държавния характер на култа може да се предположи, че мощите на патриарха са били пазени в столицата Търново, в някоя централна и важна църква (патриаршеската?).

Няма сведения за наречени на него църкви или манастири. Единствената засвидетелствувана дата за почитанието му е 18 януари, която

[73] Даничић 1860: 199, 201, 202.

[74] Даничић 1860, с. 199, 201, 202; Христов 1976: 46–47.

[75] Даничић 1860: 202.

[76] Ангелов 1996: 191–192; срв. Тютюнджиев 2007: 45–47

[77] Такъв опит личи напр. в писмото на константинополския патриарх Калист от декември 1355 г. до търновското духовенство, вж. Златарски 1972/2: 387, бел. 1, 596–602; Ников 1930: 96 сл.; Събев 1987: 320 сл.

според неговото житие е дата на успението му. Предвид това, че сведението не може да бъде контролирано, то трябва да бъде прието. На същата дата църквата празнува паметта на св. Атанасий Александрийски.[78]

Проложното житие на патриарх Йоаким не влиза в Стишния пролог, то очевидно не преминава през редакцията на богослужебните книги, която се извършва във връзка с въвеждането на Йерусалимския устав в Българската църква. Това може би показва, че към този момент култът на българския патриарх вече е заглъхнал, или просто е станал жертва на „централизацията“ на месецословите от същото време.

[78] Дебольский 1901: 565; срв. Чешмеджиев 2001: 58, с литература.

СВ. МИХАИЛ – ЗАГАДЪЧНИЯТ ВОИН НА СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Св. Михаил Воин е безспорно най-загадъчният светец в Българското средновековие. Сведенията за него са прекалено оскъдни, което не е някакво изключение, но и почти изцяло легендарни – трудно може да се каже нещо по-рационално дори по въпроса дали той е съществувал като реална личност. Освен това до нас са достигнали твърде малко произведения, посветени на този култ.

Проложното житие на св. Михаил Воин, което датира от XIII в.,[1] вероятно възниква във връзка с пренасяне на мощите на светеца от Потука в Търново от цар Калоян (1197–1207).[2] Днес се приема, че то е дело на т.нар. Търновска агиографска школа от XIII в.[3] и част от т.нар. Търновски агиографски цикъл от същото столетие.[4] До нас достига в няколко преписа, повечето от които са от XIV в., като по-ранни не са известни.[5] Най-старият препис е от Стишен пролог № 73 от сбирката на БАН, където е поместено заедно с проложни жития на други български светци – св. Йоан Рилски, св. Петка Търновска и проложния разказ за пренасянето на мощите на св. Иларион Мъгленски.[6] Особено важно е, че това житие влиза в състава на Стишния пролог под датата 22 ноември. Според по-стари изследвания всички преписи на житието досега са само от стишни пролози.[7] В последно време обаче стана ясно, че има преписи и в други видове ръкописи, главно в служебни минеи, но и в състава на една служба. Ръкописите са както български, така и молдовски. В руската традиция то се среща в чети-минеи, и в сборници с непостоянен състав – кодекси с жития, повести и слова. Досега са известни общо 58 преписа – 20 български, 23 руски, 12 сръбски и 3 молдовски.[8]

[1] Иванов 1931: 422; Иванова 1992/1: 161; срв. бележките на Иванова, в: Стара българска литература 1986: 585–587 (= Българската литература и книжнина 1987: 213–215).

[2] Иванова 1992/1: 161.

[3] Иванова 1983: 14; Томова 2005: 209.

[4] Кожухаров, в: Българската литература и книжнина 1987: 30.

[5] Ангелов 1957: 297; Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 97–104, Vat. Slav. 26 (N 25); Иванов 1931: 422–424; Стара българска литература 1986: 586; Гюзелев 1994: 17–19; Томова 2005: 211.

[6] Иванов 1931: 422; Стара българска литература 1986: 587; Грудков 1994: 180.

[7] Иванова в: Стара българска литература 1986: 586.

[8] Иванова 1985: 53–56; Томова 2005: 211–212.

Българските преписи по наблюдението на Е. Томова са създадени най-вече в Търново и в Рила. Сръбските са преписвани главно в големите манастирски центрове Николяц (край Бело поле), Високи Дечани, Плевля, Цетине и в Печката патриаршия. Молдовските са от манастирите Нямц, Драгомирна, Агапия. Що се отнася до руските, те са от много широк географски ареал – Москва (Троицко-Сергиевската лавра, Йосифо-Волоколамския манастир, Кирило-Белоозерския манастир), Соловецко-Анзерския скит, Олонецката семинария, Архангелск и пр. Най-ранните руски и молдовски преписи са от XV в.[9]

Проложното житие влиза в научно обръщение още през втората половина на XIX в., за първи път е публикувано от митрополит Филарет (Черниговски) през 1859 г.,[10] след това с него се занимават А. Ф. Гилфердинг, А. Н. Веселовски, по-късно и редица български учени публикуват негови преписи.[11]

В един от преписите на житието от ръкописната сбирка на Матица сръбска в Нови Сад, пролог за септември–февруари от XVII в. (PP IV 9), под дата 22 ноември са поместени и проложни стихове за св. Михаил Воин, които са единствените открити досега:

„Въ тьждѐ дн҃ь ѻ҃спенїе с҃тго и праведнаго Михаила воина.
Стих҃. Съ пострад҃ вь житеисцѣи млъви.
Слѧже въ прпд҃обии правед҃.
и по ѻ҃спенїи многа знаменїа
и чюдеса сътвори праведни.“[12]

По отношение на съдържанието на позитивни сведения за самия светец, житието е твърде бедно, като съществуват основателни съмнения за контаминация на данни от различни исторически епохи, гарнирани с легендарни и дори приказни мотиви.[13] Което пък от своя страна свидетелства за един чисто „народен култ“, възникнал „отдолу“ и претърпял значително развитие на чисто фолклорно ниво.

Житието започва с един хронологически маркер, който е прекалено общ:

„Тъи с҃тъıи бжи Михаилъ бѣше въ лѣта блг҃оучъстиваго цр҃ѣ Михаила...“

(„Този светец божи Михаил беше през годините на благочестивия

[9] Иванова 1985: 58–59; Томова 2006: 213.

[10] Филарет 1859: 153–154.

[11] Преглед на изследванията у Томова 2006: 209–210.

[12] Томова 2005: 215.

[13] Димитрова-Маринова 2003: 446–453.

цар Михаил“).[14]

Идентификацията на този „благочестив цар Михаил“ е важна с оглед на хронологията на живота на св. Михаил Воин, а също и на неговия култ. Прекалената неконкретност на израза е причина в науката да съществуват две идентификации на въпросния „цар Михаил“ и съответно на времето, когато е живял самият светец. Според първата и попопулярна въпросният цар е българският владетел Борис-Михаил,[15] а според втората, която застъпва напоследък К. Иванова, това е византийският император Михаил IV Пафлагон (1034–1041).[16] Първата идентификация не е аргументирана от своите застъпници – те приемат априори, че „благочестивият цар Михаил“ е българският владетел Борис, вероятно заради това, че от една страна – той е единственият български владетел с това име преди цар Калоян, и от друга – заради заслугите му за християнството като покръстител на българите.

За да обоснове своята теза, К. Иванова се опитва да използва оскъдните исторически данни в житието. Тя обръща внимание на сведението, че светецът участвува в някаква война на „етиопците и агаряните“, които идентифицира с африканските и малоазийските араби, срещу „Римския град“, под което име според нея се крие някой от градовете на Италийския катепанат, за разлика от Й. Иванов, който приема, че така се означава Цариград (т.е. Константинопол). В такъв смисъл, продължава тя, „...употребата на „римски хора“ в смисъл на византийските войски в Италия е обяснима. При превода се запазва етническото определение така, както е дадено в текста, а не се превежда с „ромейски хора“ и „Ромейски град“, тъй като действителното значение на думата не е изяснено“.[17] На друго място К. Иванова добавя, че от XIII в. насетне с името „римляни“ обикновено се назовават кръстоносците (като принадлежащи на римската църква). Отхвърляйки като исторически недостоверна възможността по времето на княз Борис-Михаил българи и византийци да са воювали срещу арабите, тя смята, че описваните в житието борби на „римляни“ срещу араби биха могли да бъдат обяснени с анахронизъм, с една вторична литературна контаминация на борбите в малоазийските провинции от XII в. с няколковековно

[14] Иванов 1931: 422; превод на К. Иванова, в: Стара българска литература 1986: 219.

[15] Голубинский 1871: 665; Попов 1901: 180, бел. 202; Иванов 1931: 422; Киселков 1956: 189; Теодоров 1972: 107; Божилов 1974: 125; Николова 1977: 153; Гергова 1987: 12; Стефановић 1989: 147; Гюзелев 1994: 258, бел. 2; Грудков 1994: 180.

[16] Иванова 1983: 13.

[17] Иванова, в: Стара българска литература 1986: 587, бел. 4.

по-късните събития около превземането на Цариград (собств. Константинопол) от кръстоносците. К. Иванова смята, че най-вероятното обяснение на тези несъвместими исторически факти би дало предположението, че под „римляни“ и „римска войска“ се разбират византийските колонисти и византийските войски в Италия и в крайна сметка в житието се говори за войните в Италия, водени от византийците през XI–XII в., включително и по времето на Михаил IV Пафлагон, който очевидно е визиран заради името си (Михаил). К. Иванова завършва с твърдението, че в тези войни участвували „български воеводи със своите дружини“, като се основава на В. Златарски.[18] Без да коментирам тук тази твърде сложна схема ще отбележа, че византийско-арабска война в Италия, вкл. Сицилия, по времето на Михаил IV Пафлагон действително е засвидетелствувана,[19] но на посоченото място у В. Златарски, няма нищо по въпроса за български войски, воювали с арабите в Италия.[20] Не би могло и да има, доколкото такива сведения липсват.[21]

Светлина върху изследвания проблем може да хвърли загадъчният топоним **Тираиско мѣсто** (Тираиско място)[22] от същото житие:

„И възвратив с ѿ рати тож шествїе наут творити къ дѡмѹ своемѹ. и приспѣвь до Тираискаго мѣста и възхотѣ почити тѹ“.[23]

(„Като се завърна от тази война, пое пътя към своя дом. Стигна до Тираиското място и пожела да си почине там“).[24]

Този топоним и досега предизвиква единствено недоумение в историографията.[25] Това е нормално, той не е разбиран и през Средновековието. В Службата на светеца напр. той се среща под формата

[18] Иванова 1983: 13.

[19] Успенский, 1997: 13–14; Мутафчиев 1995: 293; Литаврин 1967: 268; Острогорски 1959: 307 сл.; Тивчев 1963: 80.

[20] Златарски 1972/1: 92–95.

[21] Тивчев 1963: 81, привежда едно сведение от 1025 г. от Барските анали (Annales Barenses), за участие на българи във византийски поход в Сицилия, за който поход съобщава и Скилица, без изрично да сочи, че в него участвуват българи; срв. Божилов 1995: 111.

[22] Иванов 1931: 423; Иванова, в: Стара българска литература 1986: 219.

[23] Иванов 1931: 423.

[24] Стара българска литература 1986: 219. Гюзелев 1994: 19, е превел неточно като „селището Тира“.

[25] Иванова 1983: 13, бел. 9, предполага, че съществува далечна връзка между името на езерото от легендата за св. Михаил Воин и местностите Тирачена (Тирачина) около Тиренско море, което е на път между Италия и българските земи; срв. и бележките ѝ в: Стара българска литература 1986: 587–588, бел. 5.

„**зємл Тирагинскѫѫ**“ (Тирагинска земя)[26] а у Патриарх Евтимий като „**Тирайско мѣсто**“ (Тирайско място).[27] Най-вероятното обяснение за неговата поява е, че той по предположението на К. Радченко първоначално е звучал по друг начин – „**Тиранско мѣсто**“[28] (Тиранско място). Според П. Александър той води началото си от гръцкия израз „πόλις τιραννίς“ („бунтовен град“), който се среща в гръцкото „Видение на пророк Даниил за царете и за последните дни, и за края на света“, приписвано на Йоан Златоуст: „τὴν καλουμένην Τυραννίδα πόλιν“, и после „εἰς πόλιν Τυράννου“.[29] „Бунтовният град“ от това Видение обикновено се идентифицира със Сиракуза, център на две големи въстания срещу централната византийска власт, последвани от нахлуване на арабите на остров Сицилия (827 г.).[30] „Видението“ вероятно е възникнало през първата половина на IX в. в Сицилия – всички топоними са сицилиански.[31] Отново според П. Александър този паметник отразява именно събитията на острова от времето на император Михаил II Аморийски, наречен Балба (820–829), за които стана дума по-горе.[32]

В старобългарския превод на Видението, извършен вероятно през X в., съответното място гласи: „**...и поүстить сны вь страны западные наричаємаго Тоүриниды градъ Срѣдьца**“[33] („И ще изпрати пратениците си в западните предели, наречени Туриниди – град Средец“[34]). Този топоним се среща още един път в текста: „**Не повѣдающе се таи излазеть изь градъ того наричаємаго Түрнаиды Срѣдѷца**“[35] („Ще излязат от този

[26] Иванова-Константинова 1973: 234.

[27] Kaluzniacki 1901: 175; Стара българска литература 1982: 167–168.

[28] Радченко 1898: 310, превежда топонима у Евтимий като „Тиранско място“, без никакви обяснения. Любопитно е и мнението на Попов 1901: 179, бел. 199, според когото тук може би се визира Тирана, в дн. Албания. Още по-любопитно е мнението на Делийски 2001: 17–25, според когото **Тираньско мѣсто** е р. Днестър, която носи древното име Θιραις, на латински Tiras. Река Тирас (Днестър, според автора се влива в Черно море през езеро, наречено Тираско, а на брега му милетските гърци основали през VI в. пр. н.е. колонията гр. Тирас, дн. Тираспол.

[29] Гръцкият текст е издаден от Vasiliev 1893: 36, 39 (недостъпно). Цит. по Alexander 1978: 10, n. 21, p. 29, n. 82; срв. Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 132, бел. 30.

[30] Alexander 1978: 5 ect.; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 132, бел. 30.

[31] Alexander 1978: 10; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 115.

[32] Alexander 1978: 11, 13; Alexander 1978/1: 999, 1010–1017. За войните с арабите на Михаил II вж. общо Васильев 1900: 43 сл.; Острогорски 1959: 208 сл.

[33] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 119.

[34] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 129.

[35] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 119.

град, наречен Турнаида – Средец“[36]). Очевидно, както в цикъла за св. Михаил Воин, така и тук книжовниците са се затруднявали от това название, което им е било неясно и затова в случая било идентифицирано със Средец.[37] Затруднението на средновековните български книжовници личи и от нещо друго – този топоним се среща в различна форма в различните преписи. Освен формата **Тꙋрииды** то се среща в различните преписи и като: **Тынариди**, **Тоꙋнариди**, **Ѳінариди**.[38] Ако съдим от този топоним, можем да допуснем влияние пряко на гръцкия текст върху Житието, а не на старобългарския превод – в житието липсва конкретизация на неясния топоним и свързването му с Балканския полуостров, пък и неговата форма тук е по-близка до гръцкия израз, отколкото в превода на апокрифа.

Разгадаването на неясния топоним като че ли помага да се реши основният проблем, поставен тук – кой е „благочестивият цар Михаил“ в Житието на Михаил Воин. Според казаното до тук това би трябвало да е византийският император Михаил II Балба. В конкретния случай обаче той не може да бъде въпросният „благочестив цар“, защото е иконоборец и въпреки умерената си политика спрямо иконопочитателите, все пак не е почитан от църквата. Освен това Михаил Воин, който е „родом българин“, е от града Потука, който независимо от това къде се локализира с точност,[39] е бил разположен в Романия (Тракия),[40] а тогава тя е била в българските предели.[41] По времето на Михаил II (820–829) България все още е езическа и в нея християните даже са преследвани. Всъщност тук не е необходимо дори да се правят исторически екскурси, за да се покаже, че не може да е визиран Михаил II – явно става дума за интерполация и за влияние на текстуално равнище. Много почитан от църквата е неговият внук Михаил III (842–867), който остава в историята освен с това, че покръстил българския княз Борис-Михаил, и с възстановяването на култа към иконите. Затова неговото име се поменава и в Синодиците на православната църква, вкл.

[36] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 129.

[37] Alexander 1978: 10, n. 21; Thomson 1985: 222; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 132.

[38] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 111.

[39] Попов 1901: 179, бел. 197; Бурмов 1968: 233, бел. 99, с по-старата литература; Чангова 1971; срв. Божилов 1974: 125; Попов 1967: 242; Коледаров 1989: 92; Гагова 1995: 228–229.

[40] Ioannes Cantacuzenus 1980: 225; срв. Божилов 1974: 125; Гагова 1995: 228–229.

[41] Коледаров 1989: 92

в българския,[42] а също и в множество други паметници. Както отдавна е предположено в историографията, легендите за „цар Михаил“ са възникнали във връзка именно с Михаил III.[43] По времето на Михаил III също така се водят войни с арабите както на изток, така и на запад – в Италия и Сицилия.[44]

Ако трябва да се търси отражение на някакви реалии от XI в., както предполага К. Иванова, такива могат да се намерят единствено в сведението, че Михаил Воин бил избран за „примикюр над свободни войници“. Това показва, че той е началник, с византийска титла,[45] на наемници, които вероятно са българи. Предположението че са българи, идва от това, че самият той е „българин родом“. С други думи – тук може би става дума за т.нар. корпус „етники“ във византийската армия, който се състоял от чужденци. Категорични сведения за съществуването на такъв български корпус има обаче от втората половина на XI в., макар че и преди това са налични податки за него.[46]

Разбира се, винаги ще има съмнение, че изразът „**ρѡ҃м сѣи Блъгаринъ**“ („родом българин“), който е обичаен за търновските жития от XIII в., може да е трафарет,[47] макар че той се употребява само за светци, които наистина са българи, единственото изключение са Кирил и Методий, но при тях процесът на „българизация“ към това време вече е приключил.[48]

Обобщавайки мога да кажа, че вероятно „благочестивият цар Михаил“ в Проложното житие на Михаил Воин е събирателен образ, подобно на други паметници.[49] Както вече е показано в историографията, така обикновено се нарича „безименният цар“. В него вероятно са отразени няколко владетели с това име – Михаил II, чрез „Видение на пророк Даниил“, Михаил III, прочут в православната традиция. Може да се предположи, че най-накрая на българска почва е наложен и об-

[42] Попруженко 1928: 77.

[43] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 66; Калоянов 1988: 7.

[44] Васильев 1900:153 сл.; Острогорски 1959: 225. Според Божилов 1974: 125, най-подходящ по време византийско-арабски конфликт е този от 863 г.

[45] Билярски 1998: 304–307.

[46] Тивчев 1963: 81. Вж. също сведенията за българина на име Борил, приближен на Никифор III Вотаниат (1078–1081), който бил ἐθνάρχης, а според един печат μέγας πριμμικήριος τῶν ἐθνῶν, вж. Божилов 1995: 111, 113, срв. 231–232; Дуйчев 1972: 535.

[47] Иванов 1931: 422; Иванова, в: Стара българска литература 1986: 219.

[48] Чешмеджиев 2001: 79 сл.

[49] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 69.

разът на Борис-Михаил, който трайно е запазен в българската традиция.[50] Възможността тук да е визиран император Михаил IV Пафлагон, или поне да е отразен по някакъв начин и неговият образ, е невероятна, доколкото той е един непопулярен византийски император,[51] още повече сред българите, които вдигат по негово време най-голямото си въстание срещу византийската власт.[52]

Стигайки до този извод, установявам със съжаление, че той ни отдалечава от важния въпрос за точното начало на култа към Михаил Воин. Очевидно единственото сигурно нещо за началото на този култ, ако се съди по проложното му житие, а също и от другите запазени ранни паметници – службата му (XIII в.)[53] и единствената запазена памет за него – в Църколежкия апостол (XIII в.),[54] е, че в началото на XIII в., след пренасянето на мощите му от цар Калоян, култът се разраства изключително. Имайки предвид, че това е един чисто народен култ, с необходимо за развитие „технологично време“ можем да предположим само, че неговото начало е по-рано.

По-нататък житиеписецът продължава, като въвежда един топонимичен маркер – знаменития и загадъчен град Потука, от който бил светецът. Всички опити досега за локализацията на този град са се увенчали с неуспех,[55] макар че такъв град е съществувал, доколкото се споменава и у Йоан Кантакузин.[56]

Основната част от житието е посветена на борбата със змея, като победата и гибелта на светеца в тази борба е основанието за неговата святост[57], заедно, разбира се, с последвалите пост-биографични чуде-

[50] Гюзелев 1969: 497 сл.; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 69; Чешмеджиев 1999: 174–175; Чешмеджиев 1996: 61.

[51] Скабаланович 1884: 28; Успенский 1997: 13–14; Литаврин 1967: 268; Божилов, Билярски, Димитров, Илиев 1997: 276–278

[52] Златарски 1972: 41–88; Литаврин 1987: 288–303; Цанкова-Петкова, Ангелов 1982: 28–34.

[53] Иванова-Константинова 1973: 227; Иванова 1983: 14; Кожухаров 1992/2: 425.

[54] Богданович, Велчева, Наумов 1986: 11–32: Стефановић 1989: 147.

[55] Бурмов 1968: 233, бел. 99 с литература. Чангова 1971; срв. рец. на Божилов 1974: 125. Според Попов 1967: 242, той се е намира между с. Крън и гр. Шипка, където има местност с това име; Коледаров 1989: 92. Гагова 1995: 228–229, приема, че този град е бил някъде на юг от склоновете на Източна или Централна Средна гора. Като много любопитно мога да спомена и мнението на Попов 1901: 179, бел. 197; Овчаров 2004: 483–485; Янков 1999: 56–58; Делийски 2001: 17–25.

[56] Ioannes Cantacuzenus 1980: 225; срв. Божилов 1974: 125.

[57] Иванова 1983: 12; Грудков 1994: 180–181; Димитрова-Маринова 2003: 451–452.

са. Класическото обяснение на тази част от Житието е дал още А. В. Ристенко, според когото тук има влияние на легендите за св. Георги.[58] Според други автори обаче легендата за убиването на змея е предхристиянска, съществувала от най-дълбока древност, битувала е в устна форма сред народа и се е свързвала с конкретни личности по метода на историческата конкретизация. Така че според тези автори не може да се каже, че има влияние на легендите за св. Георги върху тази за Михаил от Потука.[59] Съществува и мнение, че произходът на легендата за Михаил Воин трябва да се търси във връзка с фрагмента от Апокалипсиса за победния двубой на архангел Михаил със змея в последните дни.[60]

Последната част от житието е пост-биографична и разказва за пренасянето на мощите от Потука в Търново от „великия цар Калоян" след превземането на Потука. Това събитие обикновено се датира през 1205 г., преди или след битката при Одрин.[61] Мощите са пренесени тържествено в „Царевград Търнов", като в пренасянето участва и „патриарх Василий", който заедно с целия клир и болярите ги посреща. Те са положени „...във великата патриаршеска църква „Свето Възнесение", където очевидно след това се съхранявали.[62] Самият факт, че мощите са били положени в патриаршеската катедрала, показва, че култът на светеца е бил извънредно важен за българския владетел и за българския патриарх и очевидно той се е превърнал бързо в един от най-важните култове във възстановената българска държава, където култовете на военните светци са твърде популярни.[63]

През XIII в. е написана и службата на светеца.[64] Тя е позната днес по три преписа, два от които са по-кратки и според К. Иванова са съкратена редакция на творбата – в Драгановия миней (XIII в.) и в ръкопис № Ф.П. I.72 от Публичната библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Санкт Петербург (края на XIII в.).[65] И в двата преписа има поместени по 10 стихири, без канон.[66] Трети препис от службата е открит от К. Иванова в ръкопис от синайския манастир „Св. Екатерина", № 25, кой-

[58] Рыстенко 1909: 368, 421; срв. Теодоров 1972: 108; Иванова 1983: 11–12.

[59] Теодоров 1972: 108–109.

[60] Калоянов 1988: 7.

[61] Николова 1977: 156.

[62] Алексиев 1999: 146.

[63] Грудков 1994: 182.

[64] Иванова-Константинова 1973: 227; Иванова 1983: 14; Кожухаров 1995: 425.

[65] Иванова-Константинова 1973: 211; Кожухаров 1992/2: 425.

[66] Иванова-Константинова 1973: 225.

то се датира от XIV в., в 1361 или 1372 г. и е възникнал на о. Крит, като се знае и името на преписвача – „многогрешния Дионисий“. Важна е и бележката на К. Иванова, че или преписвачът е от Западна България, или е преписвал от западнобългарска подложка, защото в ръкописа ясно се забелязва лексика, характерна за тези райони.[67] Това дава добра представа за разпространението на самия култ. Този трети препис представлява една редакционна обработка на службата, като към първоначалното ядро са прибавяни допълнителни части – хвалитни стихири и канон, според изискванията на Йерусалимския устав.[68]

Както вече е отбелязвано в литературата, Службата на светеца се намира в тясна връзка с Проложното житие, като централно място в нея заема борбата със змея. Според К. Иванова се забелязва близост и с търновската редакция на службата за св. Йоан Рилски. Иначе в Службата на св. Михаил Воин не се съдържат нови сведения от фактологическо естество, включително за пренасянето на мощите.[69] Както вече беше отбелязано по-горе, неясното „Тираиско място“ от Проложното житие тук е станало още по-неясно – „**ѕемл Тиирагинскѫѧ**“, а за царя, по чието време се подвизавал св. Михаил се казва, че били съименници.[70]

Около службата има още един интересен проблем, който засяга датите за почитание на светеца. Както отбелязва К. Иванова, в канона празникът му се свързва с Възкресение, факт, който според нея показва, че той е бил честван някъде в края на март или началото на април, и съответно канонът или цялата служба са създадени за този празник. На това ще се върна по-долу, а тук само ще отбележа, че Проложното житие освен под дата 22 ноември се среща и под дата 17 юни.[71]

Похвалното слово от патриарх Евтимий Търновски за св. Михаил Воин (XIV в.)[72] обикновено се отнася към ранния период от оригиналното творчество на Патриарх Евтимий.[73] То е запазено в няколко преписа (досега пет), в молдавски ръкописи, най-ранният от които е от

[67] Иванова-Константинова 1973: 225–226.

[68] Иванова-Константинова 1973: 227–228.

[69] Иванова-Константинова 1973: 227–228; Кожухаров 1992/2: 425; срв. бележките на С. Кожухаров, в: Българската литература и книжнина 1987: 235.

[70] Българската литература и книжнина 1987: 230, 234, 229.

[71] Арх. Сергий 1901: 265, 268; Описание 1879: 32 (недостъпно), цит. по Ангелов 1957: 297.

[72] Иванова 1992: 349; Иванова 2008: 316.

[73] Иванова 1983: 24.

началото на XV в.[74] Словото, както и някои от другите слова на патриарх Евтимий, е останало изолирано в славянската книжовна традиция и не е влязло като задължителен елемент в устойчивите житийно-панегирични сборници, съставени през XIV в., вероятно заради регионалното си значение. Поради тази причина това слово не оставя трайни следи в литературния живот на балканските народи.[75]

Похвалното слово очевидно е написано и произнасяно в патриаршеската катедрала „Възнесение Христово“[76] в Търново, където са били съхранявани мощите на светеца, на неговия ден за памет – 22 ноември. Както отдавна е забелязано в литературата, на предишния ден – 21 ноември, се празнува един от големите Богородични празници – Въведение Богородично[77], което е предопределило включването в началото на Словото на въвеждаща част, посветена на този празник,[78] тъй като този ден е един от следпразничните му – до 25 ноември, когато е отдаянието на празника.[79]

Проблемът за взаимодействието между двете части на похвалата – Богородичната и собствено за св. Михаил Воин вече е поставян многократно в литературата.[80] Той обаче все още не може да се счита за задоволително решен, особено що се отнася до търсене не на формална, а на някаква по-сложна богословска връзка.[81]

В Похвалното слово, което очевидно е написано на базата на житието, не се съдържат нови фактологически моменти – то повтаря цялата му фабула, като измененията са незначителни.[82] Тези изменения обаче са в някои моменти, които, макар да нямат фабулно значение, са интересни. Така например много интересно е началото на Словото, по-специално на същинската част за св. Михаил Воин. Като повтаря сведението за рождението на светеца в Потука, който тук вече се локализира

[74] Иванова 1981: 308; Иванова 2008: 316; срв. бележките на Л. Грашева, в: Стара българска литература 1982: 338; Томова 1995: 162.

[75] Иванова 1981: 208

[76] У Иванова 1981/1: 14, се казва че катедралата е посветена на „Възкресение Христово“, вероятно в резултат на механична грешка.

[77] Вж. за този празник Дебольский 1901/1: 116–120.

[78] Радченко 1898: 309; Попов 1901: 178; Иванова 1983: 14; Иванова 1999: 84–85.

[79] Дебольский 1901/1: 120–121.

[80] Иванова 1983: 18; Измирлиева 1990: 27; Иванова 1999: 85.

[81] Иванова 1999: 86–88.

[82] Иванова 1983: 18–19.

– в Романия,[83] Патриарх Евтимий „спестява“ етническата характеристика на героя от житието – „българин родом“. Той пропуска и името на владетеля, по чието време е живял светецът[84], като по този начин изчезва и хронологическият маркер, много спорен и относителен, но все пак съществуващ в житието. Това авторът може би прави, тъй като не му е ясно кой точно „благочестив цар Михаил“ се крие под името или пък защото през първата половина на XIII в. липсва подходящ владетел с такова име сред българските или византийските владетели.[85] Във всеки случай спестяването на името помага много на патриарх Евтимий да свърже подвига на светеца с XIII в., с времето след завладяване на Константинопол от кръстоносците. Тук те откровено са наречени „римляни“,[86] като изчезват всякакви съмнения за тяхната етническа идентификация, които съществуват в житието.[87] Оттук нататък започва откровена хронологическа контаминация, като се описват някакви по-ранни битки на кръстоносците с арабите (или други мюсюлмани), тъй като рицарите от Четвъртия кръстоносен поход, които превземат Константинопол, не е известно да са водили такива, за да може светецът да им помага.[88] Няма никакво логично обяснение за свързването на светеца с XIII в. освен това, че легендата за него, която е жива по същото време, вече свързва неговия подвиг с XIII в. Тук може да се вметне и бележката на К. Иванова, че всъщност битките между „римляните“ и „агаряните“ са само агиографски фон на действието и затова не бива да се търси в тях връзка с конкретни събития[89], която ми се струва много уместна, и която може да се отнесе и за житието. Каквато и да е причината, това, което нас ни интересува, е, че с Похвалното слово проблемът за времето когато живее светецът, ако, разбира се, той е действителна личност, респективно кога е започва неговият култ, не се решава, а напротив, става още по-неясен.

Като отбелязвам мимоходом побългаряването на титлата, която има светецът – тук той вече е „воевода“, продължавам по-нататък. Следват епизодите с битката на „римляните“ с „агаряните“, в които

[83] За този топоним вж. Николова 1977: 160; Коледаров 1989: 56, 90, 94, бел. 66, 96, 107–108; Гагова 1995: 223, с още литература.

[84] Kaluzniacki 1901: 173.

[85] Иванова 1983: 19.

[86] Kaluzniacki 1901: 173–174.

[87] Николова 1977: 154; Иванова 1983: 13.

[88] Срв. бележките на Л. Грашева, в Стара българска литература 1982: 338.

[89] Иванова 1983: 19.

няма нищо особено и необичайно, като изключим момента, където Бог помага на своя избраник чрез мълнии и гръмове,[90] което е характерно обикновено за легендите, свързани с архангел Михаил. След очакваната победа светецът се завръща в „страната си със светла победа", като отново Патриарх Евтимий не назовава тази страна, което вече показва, че той „денационализира" героя си съвсем съзнателно.

Така се стига до епизодите с главния подвиг на светеца – победата над змея,[91] които фабулно не се различават твърде много от съответните епизоди в житието. Единствената по-сериозна разлика е, че тук змеят е с една глава, за разлика от по-фолклорния триглав змей в житието. Тази представа вероятно идва от Откровение Йоаново (Йоанов Апокалипсис), където също се появява един змей, който е победен от архангел Михаил и неговите ангели:

„И стана война на небето: Михаил и ангелите му воюваха със змея, а змеят и ангелите му воюваха против тях. Но не устояха, и за тях не се намери вече място на небето. И биде свален големият змей, древният змей, наричан дявол и сатана, който мами цялата вселена – свален на земята, а заедно с него бидоха свалени и ангелите му".[92]

Струва ми се, че Патриарх Евтимий е преследвал именно такова внушение чрез този епизод, без да го назовава пряко, той е визирал в образа на змея самия дявол.

Неочаквано лаконичен е Патриарх Евтимий, когато говори за пренасяне на мощите на светеца.[93] Със съобщението, че мощите са пренесени много години след това, от цар Калоян: „**По мнозѣхъ же лѣтѣхъ царь Блъгарскъıй Калоїѡаннъ..., пренесе въсесвтое его тѣло...**"[94], Патриарх Евтимий още повече задълбочава хронологическата бъркотия, доколкото няма начин всички тези събития, и след това да са минали много години, да са се случили между превземането на Константинопол от кръстоносците и пренасянето на мощите от цар Калоян. Тук Патриарх Евтимий потвърждава, че мощите са се намирали в патриаршеската катедрала: „**...положи въ велицѣй црк҃ви патрїархїи**",[95] където

[90] Kaluzniacki 1901: 174–175.

[91] В превода на В. Сл. Киселков, който е поместен и в: Стара българска литература 1982: 164–171, змеят е представен като змия.

[92] Апокалипсис XII:7–9; срв. Толкование на Апокалипсис 1901: 95–96; Арх. Аверкий 1991: 47–48; Марчевски 1994: 139 сл.

[93] Kaluzniacki 1901: 178–179; Иванова 1983: 23.

[94] Kaluzniacki 1901: 178.

[95] Kaluzniacki 1901: 179.

се намират те и по време на написването на творбата.

Накрая Похвалното слово завършва със сравнително кратка риторична част,[96] в която прави впечатление едно късо, но много добре формулирано обяснение, защо е нужно да се почитат мощите, което е приемливо дори от гледната точка на съвременния рационален човек: „А ти, слушателю, не гледай, че костите са мъртви, а виж благодатта, която излиза от тях. Погледни с очите на вярата и неусетно ще приемеш неизказана благодат".[97] Тук отново св. Михаил Воин се прославя като лечител и се добавя, че Словото се произнася в деня на светеца, пред молитвено събрание в негова памет.

Единствената памет за св. Михаил Воин се намира в Църколежкия български апостол – края на XIII в.[98] Тя е под дата 22 ноември.[99]

На базата на съществуващите извори не може да се каже кога започва култът към светеца. Единственото сигурно нещо в това отношение е, че след като мощите се пренасят в Търново, в патриаршеската катедрала, култът се разраства. Ако допуснем, че за възникване на подобен култ, който очевидно първоначално е народен, е необходимо известно „технологично" време, то можем да предположим, че той възниква във времето на византийското владичество.

Въпросът за съдбата на мощите е сравнително ясен, но само за един определен период от време – от пренасянето им в Търново, до падането на града под османска власт.[100] Какво е ставало с тях преди това, не се казва в достигналите до нас произведения – ако цар Калоян ги е намерил в Потука, където евентуално светецът е умрял, то значи, че те са там през цялото време и очевидно са обект на някакъв локален култ.

След падането на Търново под оосманска власт, съдбата им не е известна. Ако съдим по едно много любопитно съобщение на П. Р. Славейков, през 1843 г. те все още били в Търново, или поне част от тях – главата, в книгохранителница на църквата „Св. Апостоли" („св. Петър и Павел"): „В тая книгохранителница (в църквата „Св. Апостоли") ся пастряла честната глава от мощите преподоб. Михаила война от село Потока със свидетелството си на пергамена с красни и златни зачални букви. В лято 1843 видях на това място само честната глава очупена и няколко листа от гръцките на пергамен ръкописи, които бяха от

[96] Иванова 1983: 23.

[97] Стара българска литература 1982: 170.

[98] Богданович, Велчева, Наумов 1986: 11–32.

[99] Богданович, Велчева, Наумов 1986: 89; Стефановић 1989: 147.

[100] Алексиев 1999: 146; Алексиев 2002: 414; Димова 2008: 205, 208.

Евангелие“.[101]

Това сведение се потвърждава от едно подобно свидетелство, цитирано у К. Иречек. Според него, а неговият разказ почива на седем свидетелства, макар и противоречиви, около 1825 г., когато търновският митрополит Иларион (Критски) нарежда да се отвори врата в митрополитската църква („Св. апостоли Петър и Павел“?), която да води от олтара право към двора, попада случайно на малка зазидана стаичка, пълна с книги (библиотеката на българските патриарси), където се намерила главата на св. Михаил Воин. Тя след това е продадена във Влашко от същия този търновски митрополит.[102] Както се вижда, двете свидетелства съвпадат донякъде – мястото на намиране и частта от мощите, но нататък се разхождат – ако главата е продадена през 1825 г., какво точно е видял П. Р. Славейков 18 години по-късно? Прав е Й. Мороз, който по този повод отбелязва, че не е важно дали намерената глава на светеца е истинска, или фалшива, а онова, че тя е била обект на почитание както в България, така и извън нея – във Влашко.[103] Щом там са я купили, значи този култ им е бил познат.

Въпросът за дните на почитание на светеца е много интересен и оттук биха могли да се извлекат още някакви данни за развитието на култа. Както стана ясно по-горе, светецът има основна дата за почитание 22 ноември, под която са поместени повечето преписи на проложното житие, службата и похвалното слово, както и единствената памет на светеца в месецослов. Освен това в някои ръкописи паметта му се среща под дата 22 октомври – в преписа на житието по т.нар. Охридски ръкопис № 196, български извод от XIV–XV в.[104] Трета дата за паметта на светеца – 12 септември, се среща в препис на житието в т.нар. Софийски пролог от XIV в., обнародван от А. Гилфердинг.[105] Не е ясно как стои въпросът с четвъртата дата – 17 юни. Тя се среща в ръкописи с текстове за лятната половина на църковната година – Великите четиминеи на митрополит Макарий (XVI в.) и в Чети-минеите на Герман Тулупов (XVII в.).[106] Дали житието е било поместено случайно под тази дата или не? На 18 юни се празнува един сравнително рядък Констан-

[101] Славейков 1979: 186; срв. Иванова, в: Стара българска литература 1986: 588.

[102] Иречек 1978: 551; Мороз 1994: 163.

[103] Мороз 1994: 163.

[104] Иванов 1931: 422; Томова 2005: 212.

[105] Гильфердинг 1868: 49; Томова 2005: 212.

[106] Арх. Сергий 1901: 265, 268; Описание 1879: 32 (недостъпно); Ангелов 1957: 297; Томова 2005: 212.

тинополски празник – събор на архангел Михаил близо до (църквата на) св. Юлиан на пазара (ἐν τῷ φόρῳ).[107] За този празник е могъл да се „закачи“ празникът на едноименният св. Михаил Воин. Същевременно, както е отбелязва К. Иванова, в канона от Службата в Синайския миней N 25, се говори за празник на светеца „**...по въскрⷭ́нии хв̀ѣ прославлѣемъ память бж̄ия Михаила**“, което означава, че той е имал и някакъв празник през пролетта – в края на март или началото на април.[108] Какъв е този празник на светеца след Възкресение, обаче не е ясно.

Може би разрешението на проблемите около празника би трябвало да се търсят във връзка с празниците на архангел Михаил, чийто култ има несъмнена връзка с този на св. Михаил Воин не само заради еднаквите имена – безспорно много силен фактор, но и по друго направление – борбата със змея, която, както стана ясно по-горе, обикновено се тълкува като борба с дявола.[109] Вероятно във връзка с култа към Архангел Михаил се е появила първата дата за почитание на светеца – „след Възкресение“, както се казва в службата. Предполагам, че тази дата трябва да е търси преди Възнесение, когато е патронният празник на Патриаршеската църква, в която са положени мощите. Положението обаче се усложнява от това, че и Възкресение, и Възнесение са подвижни празници, докато денят на св. Михаил Воин е неподвижен. Ако допуснем, че наистина денят на светеца се е установил във връзка с култа на Архангел Михаил, то тогава най-подходящите дни за него, между Възкресение и Възнесение, са дните около четвъртата неделя след Пасха – т.нар. Неделя на Разслабления, на която се прославя, освен всичко друго, и Архангел Михаил.[110]

Вероятно във връзка с този култ се появява и втората дата и в крайна сметка празникът е изместен през ноември, който е месец не само на архангел Михаил, но и на другите ангелски чинове, тъй като е девети месец при мартенската година и съответства на деветте ангелски чина.[111] Във всеки случай вероятно първоначално съществува само пролетният празник, за който е написано и Проложното житие, за което говори ясно фактът, че в него липсва първата част, посветена на Богородичния празник, която я има в Похвалата на Патриарх Евтимий.

[107] Арх. Сергий 1901: 185.

[108] Иванова-Константинова 1973: 231.

[109] Мороз 1994: 158–159.

[110] Дебольский 1901/1: 228.

[111] Дебольский 1901: 256.

Както стана ясно по-горе, началото на култа към св. Михаил Воин не може да се фиксира точно във времето. Ако съдим по фолклорните елементи в него, той вероятно възниква като народен култ, „от долу", и това прави определянето на началото му още по-трудно. Вероятно в самото си начало той има локално значение, в Потука, където и да се намира този град. При всички положения обаче той възниква, преди Калоян да завземе града и да пренесе мощите в Търново – ако не беше така, той нямаше да ги пренася.

По-ясен става култът след пренасянето на мощите в столицата. Той веднага заема много важно място, доколкото те са положени в Патриаршеската катедрала, а и във връзка с голямото развитие на воинските култове във Второто българско царство. Във връзка с това събитие са създадени и съответните агиографски и химнографски произведения – проложно житие и служба, които са се изпълнявали на поменалния ден на светеца – след Възкресение (17 юни?).

Култът на светеца е популярен официален култ и през XIV в., когато се появява още едно произведение в негова чест – Похвалното слово на Патриарх Евтимий. Освен това неговото Проложно житие влиза в Стишния пролог, което му гарантира разпространение и по-нататък. Тези факти, както и появата на преработка на службата по маниера на Йерусалимския устав показват, че култът е преживял атонско-търновската реформа, съпроводена с „прочистване" на някои славянски култове.[112] Същевременно трябва да се припомни констатацията на К. Иванова, че това слово не влиза в състава на устойчивите житийно-панегирични сборници, което ограничава неговото разпространение, и то е запазено само в пет преписа. Това вероятно означава, че скоро след падането на Търново под османска власт култът в България заглъхва. Той е „изнесен" от България и се развива на чужда почва. За това има оскъдни свидетелства. На първо място този култ има място в средновековна Сърбия, ако съдим по някои сръбски преписи на проложното житие. На второ място, можем да говорим за някакво негово запазване на молдовска почва, ако съдим по преписите на Похвалното слово на Патриарх Евтимий. Още по неопределени са данните за развитието на култа във Влашко – само цитираното свидетелство на К. Иречек за продаването на главата на светеца там, което може би означава, че той е бил познат.

[112] Стефановић 1989: 158; срв. Češmedžiev 1991: 56; Чешмеджиев 1993: 132; Чешмеджиев 2001:

Не подлежи на съмнение, че култът на св. Михаил Воин се развива на руска почва. За това свидетелстват както легендите за Михаил Потик, които без съмнение са свързани с култа към българския светец,[113] но и фактът, който в чисто агиографски смисъл е много важен – че в руската традиция под дата 22 ноември се празнува паметта на друг, чисто руски светец с това име – княз Михаил Ярославич Тверски, убит през 1318 г.[114]

[113] Мороз 1994: 158.

[114] Арх. Сергий 1901: 361–362.

ФИЛОТЕЯ ТЕМНИШКА – МИСТЕРИОЗНАТА ТЪРНОВСКА СВЕТИЦА

Св. Филотея Темнишка е една от най-загадъчните светици на Българското средновековие. За нея не се знае абсолютно нищо извън казаното в житието, службата и похвалното ѝ слово, които сами по себе си са бедни на факти. Няма данни нито за времето, нито за мястото, където е живяла светицата – тя вероятно е от раннохристиянските светци от III–IV в.,[1] но някои смятат, че принадлежи на по-късна епоха – XI–XII в.[2] Според К. Иванова нейният живот трябва да се отнесе към периода от края на IV–началото на V в., по времето на гоненията на християни от император Юлиан Отстъпник.[3]

Най-ранният извор за култа на светицата е нейната служба от първата половина на XIII в.[4] Тя е написана след пренасянето на мощите ѝ в Търново от цар Калоян, косвено доказателство за което намираме в една фраза от стиховната стихира на утренята: „**Ѻ въстока въсиявши яко и звѣзда свѣтлаа. И на западь достигши просвѣщаеши его**“. За нея не са известни византийски химнографски текстове.[5] Още в заглавието на службата светицата е наречена „преподобна“ („...**Мца т҃гѳ҃ ки с҃т҃го мн҃ка Євтихїа и пр҃пвны Фїлѳѳеѫ**“) и това се повтаря още на няколко места.[6]

Досега от тази служба има намерени три преписа.[7] Първият от тях е открит от С. Кожухаров в празничен миней за април–август, рък. № 5 от сбирката на В. Григорович, съхранявана в Одеската държавна библиотека. Той датира от втората половина на XIII в. и е намерен от В. Григорович в Зографския манастир на Атон. Службата на св. Филотея е от студийски тип, втора за деня, след тази на преподобния Никита.

1 Киселков 1938: 250; Dujcev 1968: 245.

2 Вж. напр. бележките на Л. Грашева към Похвално слово за Филотея от Йоасаф Бдински, в: Стара българска литература 1982: 340.

3 Иванова, в: Стара българска литература 1986: 581–582.

4 Кожухаров 1983: 55 (= Кожухаров 2004: 98); Кожухаров, в: Българската литература и книжнина 1987: 234; Кожухаров 1992: 426.

5 Кожухаров 1983: 56 (= Кожухаров 2004: 99).

6 Иванова 1985: 59; Кожухаров 2004/1: 101.

7 При посещението си в княжеската църква в Куртя де Арджеш през 1653 г., арабският пътешественик Павел Алепски, твърди че е видял там „един синаксар или една частна служба“, вж. Архидякон Павел 1896, което се тълкува като наличие на кратко или проложно житие, заедно с песнопения и напътствия за служба, вж. Turdeanu 1947: 89.

Тя представлява съкратена редакция на произведението, като книжовникът е подходил твърде интересно – вместо да редува една след друга песните на каноните, посветени на св. Никита и св. Филотея, каквато е обичайната практика, той обединява двата канона в един, като извършва значителни съкращения. Така се е получил нещо като общ канон за двамата светци.[8]

Втори препис от службата е открит пак от С. Кожухаров, в миней за април–май от XVI в., № 154 от НБКМ, ресавски правопис. Той представлява вече пълен препис на службата, като съдържа целия канон. Според откривателя ръкописът отразява редакцията на минеите според Йерусалимския типик и предполага, че през XIV в. службата на Филотея не е претърпяла редакция като празнично-полиерейна с триделна композиция и пази състава на творбата такъв, какъвто е възникнал през XIII в.[9]

Трети препис от службата е открит от К. Иванова в рък. № 33 от сбирката на Цетинския манастир в Черна гора, който представлява миней за м. май от втората половина на XIV в., изпълнен с двуеров и двуюсов правопис, полууставно писмо, характерно за българските и по-специално за търновските ръкописи от това време. Според откривателката ръкописът е създаден или в Търново, или в някой близък манастир. Под дата 28 май е поместена службата на св. Филотея заедно с тази за мъченика св. Евтихий, като песнопенията в канона за двамата светци се редуват.[10] Характерно и за този препис е, че пази състава на творбата така, както е възникнал.[11]

Службата е пределно бедна на фактология относно живота и култа на светицата, но за сметка на това е твърде поетична, като в нея за първи и единствен път се използва Херувимската песен от литургията на св. Йоан Златоуст като ритмично-мелодически модел (седалния след третата песен на канона).[12] Най-добре, кратко и ясно е характеризирал службата големият български учен С. Кожухаров:

„Службата за Филотея е едно от малкото български произведения, посветени на жена светица. Образът на светицата – преподобна – се гради с традиционните възхвали на постническите ѝ подвизи, на чуде-

[8] Кожухаров 1983: 56 (= Кожухаров 2004: 99).

[9] Кожухаров 1983: 56 (= Кожухаров 2004: 99); Кожухаров 1992: 234.

[10] Иванова 1983: 48–49.

[11] Иванова 1985: 48–49; Кожухаров, в: Българската литература ии ккнижнина 1987: 234; Кожухаров 2004: 100.

[12] Кожухаров 1983: 57; Иванова 1983: 49.

сата и необикновения ѝ живот. Богато е използвана привичната при обрисуването на такъв тип героини образна символика, която се гради върху духовното съдържание на мотива: Христос – жених – преподобна – невяста, който се корени в евангелската притча за десетте девици. Същевременно този мотив се обогатява с образни и стилистични аналогии от старозаветната книга Песен на песните."[13]

В девета песен на канона има едно място, от което може да се направи извод, че от ковчега ѝ тече миро, макар че то може да бъде възприето и по-общо, че той е източник на чудеса:

„Пристѫпите вѣси вѣрнїи, и почерпѣте струѭ приснотекѫщѫ ѿ раки чюдотоуны се бо раздаваетъ вѣсѣмъ исцѣленїемъ х҃ра҃вїе и вѣсѣкый недѫгъ раздрѣшаетъ болѣзни и бѣсы въ скорѣ ѿганѣщи".[14]

В превод на С. Кожухаров това песнопение гласи:

„Дойдете всички верни
и почерпете от струите чудотечни,
непрестанно избликващи от нейния ковчег,
защото ето – раздава на всички
здраве чрез изцерение
и от болките на всякакви недъзи освобождава,
и злите духове бързо прогонва."[15]

Пространното житие от Патриарх Евтимий – втората половина на XIV в.,[16] е най-ранното агиографско произведение за светицата. Досега от него са открити 16 преписа, повечето руска редакция, но има и среднобългарски, един сръбски и няколко произхождащи от Молдова и Буковина.[17] Виртуозно написано, по всички закони на високия стил от XIV в., информацията за живота и култа на светицата в него е твърде оскъдна. Както личи от самия текст, житието е написано, за да бъде четено от монахините в девическия манастир „Св. Богородица Темниш-

[13] Кожухаров, в: Българската литература и книжнина 1987: 234; Кожухаров 2004: 99.

[14] Иванова 1983: 63; Кожухаров 2004: 108.

[15] Българската литература и книжнина 1987: 93.

[16] Иванова, в: Стара българска литература 1986: 582; Иванова 1992: 168/1. Съществува хипотеза, че житието е написано до 1382 г., когато е превзета София от турците, тъй като в текста не се казва за застрашеност на Търново или на България, вж. Turdeanu 1947: 87; Киселков 1956: 255; Dujcev 1968: 246.

[17] Попов 1869: 31–32; Радченко 1898: 20–21; Попов 1901: 168; Turdeanu 1947: 87–90; Иванова, в: Стара българска литература 1986: 582; Иванова 1992/1: 168; Иванова 2008: 537–538.

ка“, където са се пазели мощите на светицата, като дори се предполага, че самият Евтимий го е чел вместо похвално слово на 28 май.[18]

Много отдавна в литературата е поставен въпросът за изворите на Патриарх Евтимий за написване на житието, като и до днес важи констатацията на К. Радченко, че източникът на информация е неизвестен, но при всички положения той е бил много беден, тъй като житието изобилства с общи места.[19] Същият автор е този, който е открил един от малкото различими извори за житието – житието на Амун, взето от Лавсаика.[20] Негова е заслугата за идентифицирането на още влияния – едно от посмъртните чудеса на светицата е взето от Деяния апостолски (XII, 6–10), намира паралел с житието на св. Юлияния, а също със словата на Атанасий Александрийски срещу езичниците, извлечение от които се намира в хрониката на Георги Амартол.[21] Пак според него разказът за пренасянето на мощите на светицата в Търново е зает от проложния разказ за пренасянето на мощите на св. Иларион Мъгленски, тъй като двата са идентични. К. Радченко допуска и наличието на гръцки извор за първата част на житието, за което съди по гръцкия синтаксис на изреченията.[22] Други автори предполагат, че преди Евтимий е съществувало „някое кратко и незодоволително житие, а той е ползвал и някое гръцко житие на светицата“.[23]

Общите места започват още в самото начало, като по-конкретно сведение е само, че преподобната била родена в града Моливот, в областта Памфилия.[24] Идейната схема на житието е същата като в службата – отново водещ е мотивът: Христос – жених – преподобна – невяста. В науката са отбелязани няколко структурообразуващи епизода в повествованието – рождение и детски години; преодоляване на взаиможителния брак. Оттам нататък вече започва аскезата на светицата, която е изградена по всички правила на жанра, и тя е показана като ис-

[18] Киселков 1956: 250–251; Иванова, в: Стара българска литература 1986: 584, бел. 41.

[19] Радченко 1898: 28; Радченко 1898/1: 303; Попов 1901: 169; Кожухаров 1983: 54.

[20] Радченко 1898/1: 28, 32–33. Срв. Лавсаик 1939: 28–29.

[21] Радченко 1898: 34.

[22] Радченко 1898/1: 304.

[23] Киселков 1956: 251.

[24] За град Моливот, и областта Памфилия в Мала Азия вж. Kaluzniacki 1901: 117. Според някои автори, името Моливот, който не е известен по други извори, е грешка, става дума за град Поливот в Тракия, откъдето цар Калоян е пренесъл мощите на Йоан Поливодски, вж. Dujcev: 1968: 246; Иванова, в: Стара българска литература 1986: 582.

тински исихаст – борба с дявола, изцеления, смърт, съпроводена със съответното предчувствие и наставления.[25]

Житието става по-подробно във втората си част, където се разказва за „живота след смъртта" на светицата. Веднага след смъртта ѝ тя е положена в „храма на св. Богородица, която бе наречена и „света София" („...**въ храмѣ прѣчистыѧ богоматере то полѫжиш ѥже и свѣтаа Софїа наречена бысть**"),[26] без да се казва абсолютно нищо за това къде се намира той. Това съобщение само по себе си е много интересно с оглед на развитието на култа на „св. София – Премъдрост Божия", която, както е известно, се идентифицира и със св. Богородица, освен с Христос, който е Логос и носител на Премъдростта.[27]

Интересно е, че при следващото чудо – със стратилата Артаван,[28] благодарните войници отиват да благодарят не в храма където са нейните мощи, а на острова, където тя се е подвизавала. Следващото чудо – с прокажения вече се случва в храм, който вероятно е посветен на светицата: „...**съ тъщанаиїемь въ цр҃ковь прѣподобны матере прїиде**".[29] Казвам вероятно, защото не става съвсем ясно дали това не е църквата, в която са поставени мощите на преподобната. Във всеки случай остава впечатление, че е имало църква, посветена на светицата, макар че нищо не се споменава за пренасяне на мощите ѝ в нея.

Също толкова неконкретен, въпреки големия си обем, е епизодът с пренасянето на мощите на светицата в Търново като той е сходен с разказите за пренасянето на други мощи в Търново.[30] Тук всъщност се съобщават само два точни факта. Първият е името на българския цар Калоян, характеризиран като „...**благоуѣстивѣишїи и славнѣишїи царь Калоїѡаннъ**" („преблагочестивия и преславния цар Калоян"),[31] пренесъл мощите. Вторият е църквата, в която са положени – „Св. Богородица Темнишка" в Търново. Всичко останало е твърде общо и неконкретно – не се казва точно нито кога е станало събитието, което се маркира единствено с това, че гръцкото царство се обезсилило съвсем, притеснено от „римляните", нито откъде са пренесени мощите. Мястото е

[25] Радченко 1898: 27; Киселков 1956: 251; Кенанов 1979: 235 сл.

[26] Kaluzniacki 1901: 93.

[27] Чешмеджиев 1999: 69 сл. с по-старата литература; вж. също Balcarek 1999: 596–597.

[28] Името по произход е персийско, но е разпространено сред арменците.

[29] Kaluzniacki 1901: 95.

[30] Радченко 1898: 30.

[31] Kaluzniacki 1901: 95; Стара българска литература 1986: 213.

определено само като: „...**тамо, идеже и прⷮподобныѧ оуⷭтное лежаше тⷮло**“ („...там, където лежеше честното тяло на преподобната“).[32]

Посрещането на мощите, което също е описано твърде подробно, има трафаретен характер – отново тялото е съпроводено от 300 души войници, като тук разказът е разширен с името на военачалника и чудото с него, отново патриархът – примасът униат Василий, но името му не е споменато, излиза извън столицата и ги посреща, като тук държи и голяма реч. Най-сетне мощите са положени в църквата „св. Богородица Темнишка“ в славния град Търново: „**И абїе възѣмше тⷮло, принесѡше въ славныи градъ Тръновъ и полѡжиш то въ цркви прⷮчистыѧ Богородицѧ, истинныѧ Божїѧ матере и присно дⷮвы Маріѧ, нареченнѧ Темнишьскаа, идеже даже и до дньсь лежще...**“ („И като взеха веднага тялото, пренесоха го в славния град Търнов и го положиха в църквата на пречистата Богородица, истинната Божия майка и приснодева Мария, наречена Темнишка, където лежи и до днес...“)[33].

Накрая житието завършва с обръщението към монахините от манастира, в който са пазени мощите, от което научаваме, че житието е писано за употреба в него.

Похвалното слово за Филотея датира от края на XIV в.[34] То е написано от Йоасаф Бдински, „имитатора на Евтимий“,[35] по повод на пренасянето на мощите на светицата от Търново във Видин през 1394 г.[36] Произнесено е вероятно на 28 май 1395 г., когато светицата се чества за първи път като покровителка на града.[37] Словото е познато по препис от Рилския панегирик от 1479 г. на Владислав Граматик: „**Похвалное слово и ѿвести оудеси жителства прⷮдобные и трьблженные мтⷮре наше Филѳѳее. Съписано кѵрь Їѡасафѡм Бдїн҃скымь**“.[38]

В самото начало Йоасаф твърди, че животът на светицата е бил описан от множество мъдреци и оратори, които той ползвал:

[32] Kaluzniacki 1901: 96; Стара българска литература 1986: 213; срв. Киселков 1956: 252.

[33] Kaluzniacki 1901: 98; Стара българска литеература 1986: 215.

[34] Иречек 1882: 42; Киселков 1956: 209; Стара българска литература 1982: 339; Петканова 1992: 209.

[35] Turdeanu 1947: 147.

[36] Киселков 1956: 210.

[37] Киселков 1931: 191.

[38] Kaluzniacki 1901/1: 91, 97; Христова 1996: 98. Според Иречек 1882: 42, словото е познато по няколко ръкописи, но не съобщава нищо повече. Срв. също Turdeanu 1947: 149.

„Ѥлма мнѡзѣми оубо любомоудрьцы и вѣтїами съписано бысть мнѡгоуѣстнѣ и многошразнѣ тое жителство, изволи се и мнѣ, јако послѣднюмоу, апостольскы рещи, въ роукоу възъмѣше јаже шт которагожде реченнаа шт уести, сїа въспомѣноути“.[39]

(„Макар нейният живот да е описан многодостойно и многообразно от мнозина мъдреци и оратори, пожелах и аз, като последен, апостолски да се рече, вземайки в ръце по малко от казаното от всеки, да припомня тези неща.“)[40]

По-долу се казва, че на този ден градът, т.е. Видин, празнува паметта на светицата. Денят е 28 май, както се съобщава в заглавието – **Маїа .к҃и.**[41]

След това Йоасаф показва, че е познавал и службата на светицата: „...аще и производнѣишее глаголы прїимемь шт послѣдованїа...“ („...макар че главните мисли ще вземем от службата...“).[42] Това означава, че и Йоасаф Бдински, подобно на Патриарх Евтимий се води от идейния талвег на службата на светицата. Промените, които той внася, в сравнение с Патриарх Евтимий са много малки. Така например той поправя патриарха за това в коя област се е родила бъдещата светица. На мястото на областта Памфилия тук се чете: „**Ѳракїа Памѳфилїискаа**“ („Тракия Памфилийска“), като градът остава отново Моливот.[43] Тази конкретизация очевидно е важна, тъй като премества родния град на светицата от Мала Азия в Тракия, в областта на тракийския град Памфилия.[44] У Йоасаф Бдински има още едно допълнение – родителите на светицата са от „Палестина Йерусалимска“ и са се преселили в Моливот заради

39 Kaluzniacki 1901/1: 98, 116–117.

40 Харалампиев 1985: 189. Преводът на това място от Киселков 1931: 192–206 гласи: „След като биде описан нейният живот великолепно и разнообразно от мнозина мъдреци и оратори, намерих за добре и аз, като последен – апостолски да се рече, – да припомня тия неща (за нея), отчасти като използвах казаното от едного.“ и очевидно не отразява адекватно текста на Йоасаф Бдински, също и заради логиката на целия текст, срв. Халарампиев 1985: 188–189; Харалампиев 1998: 115. Преводът на В.Сл. Киселков е препечатан в: Стара българска литература 1982: 187, по което издание ще цитирам по-нататък. Срв. Киселков 1956: 211; Киселков 1931: 190; Turdeanu 1947: 148.

41 Христова 1996: 98.

42 Kaluzniacki 1901/1: 101; Стара българска литература 1982: 190.

43 Kaluzniacki 1901/1: 101; Стара българска литература 1982: 190.

44 Градът с името „Памфилон“ (τὸ Πόμφηλον; Panfile, La Pamphile, Panphile) в Тракия се е намирал на един ден път от Одрин, между Димотика и Родосто, вер. близо до дн. Узункюпрю, вж. Златарски 1972: 189, бел. 2; срв. Asdracha 1988: 253.

„честите запленявания“, които ставали в Палестина.[45] Това сведение не може да бъде контролирано, но е възможно да се предположи, че е вмъкнато за да свърже по някакъв начин светицата с Палестина, като смисълът му в общата композиция остава неясен.[46] Иначе изложението, общо взето върви по Патриарх Евтимий, като Йоасаф е проявил творчество при общите части. Значително е редуциран разказът за пренасянето на мощите в Търново, като обаче отново Калоян е „великият цар Калоян“, който превзел всичката гръцка земя: „**Прѣвѣмшоу же цароу Блъгарꙑ̀ское великомоу цароу Калоїѡанноу и поѥть въсоу землю Гръчьскоую**“.[47]

След това вече произведението става напълно оригинално,[48] като особено емоционална е частта, в която се разказва за превземането на Търново от турците, макар и годината да е сгрешена.[49] Тук се съобщава за заточението на Патриарх Евтимий: „**Тогда архїереиство и граждан҃ство изгонимо бываашє оумилѥнѣ, въ моукы же и обльганїа мнѡгошвразно издаваеми, и ѡ бѣды, и патрїаршьскомоу заточенїю бывшоу ради благоучьстїа...**“ („Тогава архиереите и гражданите трогателно биваха гонени, подлагани по много начини на мъки и злословия. О, беда! Заради благочестието си биде заточен дори и патриархът...“),[50] като пасажът завършва със знаменитото изречение, заради което се смята, че Йоасаф е Евтимиев ученик: „**Оуніѥ оубо бѣ слъньцоу оугасноути, нежели Ѥѵѳимїѥвоу ѩзыкоу оумлъкноути**“ („По-добре беше слънцето да изгаснеше, отколкото да замлъкне Евтимиевият език!“).[51] Тук се дава и известното сведение, че мнозина преминали към „нечестивата Мохамедова вяра“: „**И, ѡ вєзмѣстїа, мнѡзи въ неподовнѣки вѣрѣ Моамєѳовѣ приврѣгоше се, ови оубо страхѡм оужас҃ше се, нѣцїи же ласкан҃ми оумек҃ѵивше се или имѣнми прибытка повѣждени бывше, дроузии же простотою нрава прѣлъщьше се и лъщенїемь присъвькоупише се съпротивнымь**“.[52]

[45] Kaluzniacki 1901/1: 101; Стара българска литература 1982: 190.

[46] Turdeanu 1947: 148.

[47] Kaluzniacki 1901/1: 101; Стара българска литература 1982: 196.

[48] Киселков 1931: 190.

[49] Kaluzniacki 1901/1: 120–121; Стара българска литература 1982: 341; срв. Turdeanu, 1947: 148. За годината вж. Иречек 1882: 43, който обръща внимание на това, че дори да допуснем, че годината е вярна, заради тогавашния септемврийски календар, то индиктът пак е грешен.

[50] Kaluzniacki 1901/1: 121.

[51] Kaluzniacki 1901/1: 110; Стара българска литература 1982: 197; срв. Turdeanu 1947: 147–148.

[52] Kaluzniacki 1901/1: 110–111, 122–123; срв. Иречек 1882: 44.

(„О, позор! И мнозина се прехвърлиха към непристойната Мохамедова вяра: едни като се изплашиха от страх, някои като се омекчиха чрез ласкателства или като бидохаа победени чрз материална придобивка, други пък се присъединиха към враговете, като – порадии простотията си – се подмамваха чрез писма и хитрост“.)[53]

Съвсем нормално и очаквано на пренасянето на мощите от Търново във Видин се отделя много внимание – това всъщност е целта на написването на похвалното слово. Те са пренесени тържествено във Видин по идея на Константин, титулуван цар,[54] син на видинския цар Йоан Страцимир (1352/3–1396), чието име обаче не се споменава.[55] В пратеничеството до Търново участва и самият Йоасаф: „...**еще же и наше смѣренїи съ нимь**...“[56] Положени са в митрополитската църква „Св. Богородица“. Йоасаф припомня и това, че във Видин са пренесени мощите и на други две търновски светици – св. Петка и св. царица Теофана. Словото завършва с една молитва, в която той моли за закрила от нападенията на варварите.[57]

Това са известните извори за живота и култа на св. Филотея Темнишка. Според К. Иванова нейната памет влиза в месецослова утвърден от Киприан (?).[58] През XVI в. нейното житие е включено в прочутите чети-минеи на митриполит Макарий.[59] Този факт генерира култ и в Русия.

Един арабски пътешественик от XVII в. видял в княжеската църква в Куртя де Арджеш кратко житие и части от служба за светицата. Покъсно ръкописът с тези материали е откраднат и затова един от местните митрополити от XVIII в. – Неофит Критски, написва ново кратко житие на гръцки език. В него той използва различни устни разкази и легенди, като интересното е, че светицата вече е родена в България, във „Велико Търново“, баща ѝ вече е работник и пр.[60]

[53] Стара българска литература 1982: 197.

[54] Божилов 1985: 237–240; Андреев 1999: 429–430; Мутафова 2002: 78, бел. 74.

[55] Kaluzniacki 1901/1: 111, 123–126; Стара българска литература 1982: 197–199. За Йоан Страцимир, вж. Божилов 1985: 197–210.

[56] Kaluzniacki 1901/1: 111; Стара българска литература 1982: 197.

[57] Kaluzniacki 1901/1: 114–115; Стара българска литература 1982: 200.

[58] Стара българска литература 1986: 582. Досега не съм установил основанието за това твърдение. Очевидно не става въпрос за известния Киприанов псалтир в който няма памет за св. Филотея, вж. Мансветов 1882: 67–68; Иванов 1958: 37; Дончева-Панайотова 198: 121; Флоря, Турилов 2007: 630–650, с библиография; Чешмеджиев 2008: 15–30.

[59] Стара българска литература 1986: 582.

[60] Turdeanu 1947: 89–90.

Единственото място, където има някакъв намек за евентуална църква на името на св. Филотея, е в житието на Патриарх Евтимий, когато се разказва за чудото с прокажения. То се случва в храм, който вероятно е посветен на светицата: „...**съ тѣщананіемь въ црѣковь прѣподобны матере прїиде**“.[61] От него се остава с впечатление, че е имало църква посветена на светицата, макар че в тази църква може само да са се пазели мощите ѝ.

Първото съобщение за погребение на светицата веднага след нейната смърт е от Евтимиевото житие. Според него тя е положена в „храма на св. Богородица, която бе наречена и „света София („**...въ храмѣ прѣчистыѧ богоматере то полѡжиш ѥже и свѣтаа Софїа наречена бысть**“),[62] без да се локализира. Тъй като най-известната църква с това име е в Константинопол, се остава с впечатление, че тя е погребана там.

Следващият епизод свързан с мощите е пренасянето им от цар Калоян в Търново. Както стана ясно, той е описан обширно, но с изключително малко факти – не се казва откъде са взети мощите, нито кога, а само, че са положени в търновската църква „Св. Богородица Темнишка“. Тя се е намирала в подножието на двата хълма – Царевец и Трапезица, в квартала наречен „Нов град“ (т.нар. дн. „Асенева махала“),[63] на левия бряг на р. Янтра.[64] Според някои автори църквата е разрушена по време на турското нашествие,[65] но това едва ли е вярно – В. х. Стоянов-Берон я заварва полуразрушена през 1856 г. и изглежда през 1869 г. тя е подновена.[66]

След падането на Търново под турска власт мощите са пренесени още на следващата година във Видин. Неясна става тяхната съдба след

[61] Kaluzniacki 1901: 95.

[62] Kaluzniacki 1901: 93.

[63] За т.нар. „нов град“, според житието на св. Сава от Дометиан, вж. Алексиев 1984: 295, 298–299.

[64] Идентификацията се прави според местно предание от Х. Стоянов-Берон 1887: 93–95; срв. Шкорпил 1910: 145; Николова 1980: 149, 151; Драганова 1992: 144. Алексиев 1998: 237, съобщава, че останките от църквата не са проучвани археологически, тъй като върху тях през 1869 г. е построена съществуващата и сега църква „Св. Успение на Пресвета Богородица“. Когато през 1985 г. около нея са извършвани изкопни работи, са открити средновековни зидове на хоросан, които по негови наблюдения биха могли да бъдат останки от средновековния манастир.

[65] Николова 1980: 149, 151; Драганова 1992: 144.

[66] Х. Стоянов-Берон 1984: 95.

падането на Видин под властта на турците през 1396 г. Не се знае дали са пренесени веднага във Влашко, както смятат някои автори, или остават в града още дълго време. Проблемът е там, че не е ясно кога те са се озовали в Куртя де Арджеш – дали веднага след битката при Никопол, през XV в. или през XVI в.[67] Струва ми се обаче, че това не става веднага, а след един сравнително дълъг период от време, доколкото старата „търновска" дата за почитание, която е използвана и във Видин, след това изчезва и се е появява нова.

В службата, житието и похвалното слово на светицата се фиксира една и съща дата за почитание – 28 май, която вероятно е датата за пренасяне на мощите ѝ в Търново.[68] При последното пренасяне на мощите – в Куртя де Арджеш, се появява и друга дата за почитание – 7 декември. Това вероятно е датата на пренасяне на мощите тук, като старата дата се е загубва.[69]

За началото на култа на светицата не знаем нищо – в достигналите до нас произведения няма данни по този въпрос. Нашите знания започват от момента на пренасянето на мощите ѝ в Търново от цар Калоян. Но изглежда, и тогава култът ѝ остава ограничен само в рамките на столицата и близката околност.[70] Липсват всякакви помени в месецослови, синаксари и пр. Косвено потвърждение на това, че светицата е непозната извън столицата, е фактът, че нейно житие (похвално слово?), липсва в прочутия Бдински сборник от 1360 г., съставен само от произведения за жени – светици.[71] Може да се допусне, че известен култ все пак съществува във Видин, още преди пренасянето на мощите там. След падането на Търново под османска власт и пренасянето им във Видин, култът се засилва, тъй като те престояват дълго време в този град. Както стана ясно по-горе, те вероятно са пренесени във Влашко чак през XVI в., тъй като старата, българската дата за почитание се изгубва и се е появява нова.

67 Turdeanu 1947: 84–86, с подробно разгледани по-стари мнения.

68 На тази дата православната църква почита св. Евтихий, епископ Мелитински, иеромонах Терапонти, Никита, епископ Халкидонски, и др., главно преподобни, вж. Kulić 1992: 157. Съвременната българска църква почита на този ден само преп. Никита, епископ Халкидонски, Жития на светиите 1991: 265.

69 Датата 7 декември е възприета и от съвременната българска църква, Жития на светиите, с. 620, като пръв светец за деня е св. Амвросий Медиолански, който е основен светец за тази дата в цялата църква, вж. Kulić 1992: 53.

70 Стара българска литература 1986: 581.

71 Лалева 1992: 49–50.

В известния Ловешки сборник от средата на XVI в. (сборник на Михаил х. Неделчев) тя вече е наречена „Филотея Аргишка“ („**Филоѳеѧ Ѧргишкои**“)[72] според името на новото място на пребиваване на мощите, и то при изброяване на търновски светци.

За съжаление, няма запазени материални следи от култа и в последната българска столица. След пренасяне на мощите ѝ във Влашко, в Куртя де Арджеш, тук започва силен култ към нея.[73]

[72] Трифонов 1943: 232, 292; Turdeanu 1947: 86. За Ловешкия сборник вж. още: Иванов, 1915: 214: края на XV – началото на XVI в.; Х. Неделчев 1930: 88; Ангелов 1983: 182–185; Куев, Петков 1986: 15, 257–258; Милтенова 1992: 256.

[73] Turdeanu 1947: 89.

БЕЛЕЖКИ ЗА КУЛТА НА СВ. ПЕТКА ТЪРНОВСКА В БЪЛГАРСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

Култът на св. Параскева/Петка Епиватска, известна и като Търновска, Българска, Белградска, Сръбска, Яшка, Молдовска е най-широко разпространеният български през Средновековието. Той не е единственият български култ, който прескача границите на българските земи, но е единственият, който се доближава по популярност до общохристиянските, и в частност – до Богородичния, като изземва някои негови функции.[1]

Св. Параскева/Петка е третата от популярните светици с това име. За разлика от останалите с това име – св. Параскева/Петка Римска и св. Параскева/Петка Иконийска, за които има съмнение, че са легендарни, тя е историческа личност, живяла в последните десетилетия на X и началото на XI в., сестра на Мадитския епископ Евтимий, също светец, мироточец, известен и по други извори.[2] Св. Петка не е българка по произход, почитанието ѝ започва извън България, но това не пречи да го определяме и като специфично българско, поне що се отнася до периода преди отнасянето на мощите ѝ от Търново. Това можем да твърдим дори въпреки факта, че преди да бъде пренесена в България, светицата има развито почитание в района, от който е родом, в столицата Константинопол, а ако съдим от някои български предтърновски памети, може би и другаде, вкл. в България. Този култ обаче е слаб и фактически началото на широката ѝ популярност се поставя в Търново независимо, че първоначално за украса на култа ѝ са използвани постари, византийски произведения – житието на дякон Василик, т.нар. Първо проложно житие,[3] както и първата служба на светицата.[4]

През XIV в. в Търново възниква нов цикъл от произведения за светицата, който е свързан с името на Патриарх Евтимий. Началото на

[1] Mesnil, Popova 1993: 752; Valtchinova 2000: 96; Чешмеджиев 2007: 275–285.

[2] Сырку 1883: 382, бел. 2; Скабаланович 1884: 389; Asdracha 1988: 256; Чешмеджиев 2007: 275.

[3] Ангелов 1957: 290; Томова 1995: 154, 156, 158, 159, 164, 166; Нихоритис 2004: 153–154.

[4] Ράλλης, Πότλης 1852: 453; Правила на св. Православна църква 1913: 276–277; Сырку 1883: 383; Кодов 1960: 21; Кожухаров 1992: 427; Иванов 1931: 424 сл.; Богдановић 1978: 94; Поп-Атанасов 2001: 123; Трифонова 2002: 183; Станкова 2012: 92, 121–122, 226–235.

този цикъл е поставено с Пространното ѝ житие.[5] Вероятно пак той, или близко до него лице, е написал и нова служба на светицата[6] във връзка с литургичната реформа и новия литургичен устав. С кръга на Патриарх Евтимий се свързва и новото проложно житие на светицата.[7]

Патриарх Евтимий има голяма заслуга за развитието на този култ, но всъщност той продължава традицията да пише произведения за най-популярните български светци. Св. Петка е толкова популярна в столицата и във всички български земи, че нейното име дори се включва в официалните документи на българската царска канцелария. В двата запазени примера от времето на цар Йоан Александър (1347 и 1352 г.) тя е призвана да свидетелства в клетвената част наред с Бог-Отец, Исус Христос и Богородица.[8]

За изключителното значение на култа към св. Петка в Търново говорят и други две произведения, възникнали в българската столица в самия край на XIV в. Това е част от проложно житие на св. Петка, която представлява една молитва към светицата, а също молебният канон, който ѝ е посветен от българския книжовник от XIV в. тах Макарий. Молебните канони (параклиси), както още се наричат, се пишат в случай на обществена беда, само за най-почитаните светци и посвещаването им на локален светец е по-скоро изключение. [9]

Култът на светицата е много популярен и съдейки по запазените минейни памети – тя се споменава най-често от всички български светци в различните ръкописи. Най-ранната памет на св. Петка е от известния Струмишки (Шафариков) кратък изборен апостол от края на XIII в.[10] От същото време има памети и в преписи на Евангелието и Псалтира – напр. в известното Търновско евангелие, писано по времето на цар Константин Тих Асен през 1273 г. в Търново,[11] Галичкото евангелие с месецослов от XIII–XIV в.,[12] Банишкото (Поп Йоаново) евангелие,[13]

5 Kaluzniacki 1901: LXV–LXXXV; Радченко 1898: 303; Киселков 1938: 263; Иванова 1980: 15, 32; Иванова 1981: 310; Мирчева 1998: 159–172; Иванова 2008: 246–249.

6 Кожухаров 2004: 109 сл.; Трифонова 2002: 183; Станкова 2012: 125 сл.

7 Иванова 1981/1: 19; Нихоритис 2004: 153–154; Нихоритис 2006: 221–224.

8 Gjuzelev 1979 : 72, 74 (= Gjuzelev 1988: 322, 324); срв. Петров, Гюзелев 1978: 248, 255.

9 Кожухаров 1974: 294–295; Кожухаров 2004: 146–153.

10 Стефановић 1989: 146; Икономова 1992: 453–454, с литература.

11 Недељковић 1977: 147; Лосева 2001: 30.

12 Иванова, Чешмеджиев, Турилов 2010: 592, с по-старата библиография.

13 Стоянов, Кодов 1964: 18–20; Дограмаджиева, Райков 1981: 23, 68.

Шоповия (Карадимов) псалтир,[14] в четвероевангелие Р-39 от Историческия музей на Хърватия от втората половина на XIII в.,[15] както и в някои преписи на пролога, като напр. този от РГБ, фл 256, № 319.[16]

Важно е да се подчертае, че паметите са от ръкописи, произхождащи от цялата българска етническа територия, най-вече от югозападните български земи. Важно свидетелство за развитието на култа в тези територии са сведенията за построяването на келията „Св. Петка" при село Тморане (дн. Моране), Скопско, от българския велможа протосеваст Прибо (първата половина на XIII в.). Тя вероятно е станала важно средище на култа, за дълго време, ако съдим по данните в една грамота на Стефан Урош II Милутин.[17]

Култът към св. Петка е твърде многообразен. По бележката на Г. Вълчинова, с изключение на св. Богородица и още двама-трима светци трудно може да се намери в българското културно пространство друг светец, чийто култ да има толкова различни измерения.[18] Развитието на култ към св. Параскева/Петка е обусловено в някаква степен от самото ѝ име.[19] Както се подчертава в едно от житията на св. Петка Римска, тя се родила в петък и в петък била кръстена: **„И паки роди се в петкь и въ петкь кр҃щена бы, того ради Петка наречет҃се"**.[20]

Затова във всички традиции на всички езици сред народите при които светицата е популярна, името ѝ се превежда – сред българите и сърбите тя се нарича Параскева-Петка, сред русите – Параскева (Парасковья, Прасковья) – Пятница, сред власите и молдовците – Параскеви-Венери.[21] Според знаменития боландист Ф. Алкен всъщност св. Параскева/Петка е една персонификация на светия петък, за което той се опира на прочутата миниатюра от Par. gr. 510 (където е представена св. Параскева Римска).[22] Всъщност подобни възгледи има още А. Веселовски, който борави с много богат фолклорен материал от цяла Ев-

[14] Стоянов, Кодов 1971: 5–6; Христова, Караджова, Икономова 1982: 40, № 67; Бюклиев 1963: 234.

[15] Мошин 1971: 10, № 2.

[16] Востоков 1842: 447–449; Mošin 1959: 43; Павлова 1996: 112.

[17] Новаковић 1912: 391; Славева 1975: 255–256; Петров 1960: 522; Kravari 1989: 167; Расолкоска-Николовска 1973: 248–249.

[18] Вълчинова 1999: 59.

[19] Walter 1995: 753.

[20] Белич 1897: 1053, срв. 1049.

[21] Mesnil, Popova 1993: 749–750; Калинский 1997: 46. В Италия тя е наречена Venera или Veneranda, вж. Веселовский 1877: 205–206.

[22] Halkin 1971: 228; Halkin 1968.

ропа.[23] Тази идея се подкрепя от Е. Бакалова и К. Уолтър на базата на изобразителен материал.[24] Затова някои автори находчиво отбелязват, че св. Петка има 56 празника – към обичайните дати за помен те прибавят и 52-та петъка през годината.[25] Това се обяснява в прав текст и от един католически епископ на България, Влашко и Молдова, Марко Вандини, който през 1647–1648 г. пише:

"...les Moldaves considèrent que chaque jour de la semaine représente une sainte ou bien un saint.... Le jour du vendredi de chaque semaine est célébré par eux en l'honneure de la sainte Vendredi, dont ils prétendent qu'elle serait la sainte qui reste continuellement agenouillée devant le trône de Dieu, et ils prient en larme cette sainte qu'ils vénèrent. Par conséquent, beaucoup d'entre eux croient aveuglement que c'est un moindre mal d'offenser Dieu lui-même plutôt que d'offenser sainte Vendredi".[26]

Въпреки че това сведение е късно, то е много важно не само заради свързването на св. Петка с петък, но и заради вярването, че светицата е най-близка до Бога. Без съмнение това вярване е разпространено из целия Балкански полуостров, за което свидетелстват стенописите, на които светицата е изобразявана непосредствено до Дейсиса, а някъде и в самия олтар. Няма друга жена светица в Балканското изкуство, която да е изобразявана там.

От името очевидно тръгва и свързването ѝ със Страстите Христови, тъй като Христос е пострадал в петък. Това се илюстрира отлично от една руска поговорка, цитирана още от А. Веселовски: „Парасковия-Пятница – Христовым страстям причастница".[27] Така тя се превръща в олицетворение на Христовото страдание за спасението на хората. Затова обредните хлябове, които се правят за св. Петка в Западна България се украсяват с кръст,[28] а на някои икони тя се изобразява с мъртвия Христос на гърди. Оттук се извежда и може би най-важната функция на св. Петка като светица – защитница на мъртвите. Затова напр. константинополската църква „Св. Параскева" в Хаскьой е служила за нещо като мавзолей – там са погребани много светски и духовни личности, вкл. шестима патриарси и дванадесет епископи. Тази и функция има многобройни потвърждения, особено от стенописи в Охрид и около-

[23] Веселовский 1877: 186, 204.

[24] Bakalova 1978: 175–176; Walter 1995: 753.

[25] Mesnil, Popova 1993: 742.

[26] Mureşan 2001: 253–254.

[27] Веселовский 1877: 205.

[28] Маринов 1994: 493, срв. ил. 163.

ността, където тя често „напуска“ западната стена и компанията на светите жени мъченици и се изобразява до Дейсиса и дори в олтара заедно с великите отци, служещи Божествената литургия – като знамение на Христовата жертва.[29]

Както стана ясно, св. Петка Търновска не е единствената светица с това име. Другите две – св. Петка Римска и св. Петка Иконийска са раннохристиянски мъченици.[30] Особено развитие в България има и култът на римската мъченица. В народното съзнание св. Петка Търновска и св. Петка Римска не се различават и затова има зимен (14 октомври) и летен Петковден (26 юли).[31] Според К. Иречек зимният винаги е фиксиран на 14/27 октомври, докато летния може да варира.[32] Той се празнува както на 26 юли – деня на св. Параскева Римлянка, така и на някой друг петък от периода около Великден – на петък преди Петдесетница, много рядко на Разпети петък,[33] но най-често на Светли (Бели) петък – първия след Великден.[34]

На много места именно Светли петък е по-почитан празник на светицата. Така например в манастира „Св. Петка Мулдавска“, до с. Мулдава, Асеновградско, с храмов празник 14 октомври по-голям събор става на Светли петък, а не на „официалната“ дата.[35] В Трънско, където има много силен култ на св. Петка[36] и където се празнуват зимен и летен

[29] Напр. в църквата „Св. Никола“, в местността Осой, до Охрид (последните десетилетия на XIV в.; в пещерната църква „Св. Богородица Елеуса (Милостива)“ до с. Нивици, Велика Преспа – 1409–1410 г.; в пещерната църква „Св. Стефан“ в местността Панцир до Охрид (между 1452–1460 г.); в църквата на манастира в Матка – 1496–1497; един от трите образа на св. Петка в църквата „Св. Петка“, с. Селник, Делчевско (третото десетилетие на XVII в.; олтарният образ от църквата „Успение Богородично“ в с. Велестово, Охридско – 1444 г. и пр. вж. Суботић 1971: 34, 38–40, 61, 76–78, 102, 141–142, 146, 175; Ангеличин-Жура 1995: 43; Ангеличин-Жура 1999: 60, 75; Машниќ 1994: 104, 108; Машниќ 1993: 43.

[30] За другите светици с това име вж. Halkin 1971: 228; Филатов 1971: 183; Петрова 1996: 83 сл.

[31] Попов 1991: 142 сл.; Караджова 2002: 29.

[32] Иречек 1898: 238.

[33] Попов 1991: 142 сл.; Вълчинова 1999: 91.

[34] Една от причините за това добре личи в едно доста ранно сведение на Пол Рико (XVII в.), който съобщава, че в Гръцката (Източната) църква се почита паметта на мъртвите в петък преди започване на коледните пости, на Велики петък и петъка преди Петдесетница, вж. Пол Рико 1988: 244.

[35] Сведението дължа на г-жа Мина Христемова, уредник в Историческия музей в Асеновград, за което и благодаря.

[36] Иречек 1898: 238.

Петковден, също само зимният празник (14 октомври) е точно фиксиран. Летният може да варира – на 26 юли, когато е денят на римската мъченица, но и на някой друг петък от периода след великденските празници – на Светли (Бели) петък, на петък преди Петдесетница и в редки случаи на Разпети петък.[37]

Същия пример има и от Асеновград. В църквата „Св. Богородица Благовещение (Рибна)“ има икона „Св. Богородица Живоносен извор“ („Св. Богородица Живоносен източник“), която по традиция се носи с литийно шествие всяка година на Светлия петък след Великден до близкия параклис „Св. Петка“. Там се прави служба и после иконата се връща обратно, като се извършва и водосвет в намиращото се в църквата аязмо.[38] Църквата се нарича „Рибна“, според някои автори – защото имало изобразена риба в аязмото. Всъщност тя се нарича така не заради изобразената риба, а има изобразена риба и в аязмото се отглеждат риби, защото е посветена на константинополски храм „Св. Богородица Живоносен извор“ (вж. по-долу). Това се потвърждава и от едно сведение, че по-рано църквата се е наричала „Св. Богородица Балъклийска“.[39]

Именно от този празник на Светли петък се получава връзката на култа на св. Параскева/Петка с този на св. Богородица.[40] Този извод се подкрепя много добре от съществуващия в района на Странджа, а и на други места, празник „Св. Петка Балъклия“ или наречен още „Рибна св. Петка“, който се празнува на Светли петък.[41] Интересно е, че според етнографски наблюдения хората от Странджа смятали, че денят на тяхната св. Петка е именно Светли петък, докато 14 октомври е „попски“, църковен празник. Него те също почитали, но като селскостопански.[42] Такива сведения има и за други места от Южна България, като напр. с. Голямо Буково, Бургаско,[43] Каланджа (дн. Синеморец), Бургаско. В Синеморец представите за двете светици с име св. Петка също са се слели, като селяните помнели само, че зимната св. Петка (14 октомври) е женски празник, че това е св. Петка българката, а лятната

[37] Попов 1991: 142 сл.; Вълчинова 1999: 91.

[38] Баева 2001: 62.

[39] Гащилов 2005: 58–59.

[40] За връзката на двата култа във фолклора вж. Попов 1991: 140.

[41] Mesnil, Popova 1993: 749; Вълчинова 1999: 91.

[42] Мутафов 1999: 18.

[43] Мутафов 1999: 19.

св. Петка е „гръцко момиче“ и се почита в петъчния ден след Великден. И двете светици, както и двата празника, са се чествали на едни и същи аязма.[44]

Подобни сведения, събрани още преди Освобождението, съществуват и за църквата „Св. Петка“, в подножието на Джамбаз тепе в Пловдив.[45] Според Костадин Д. Моравенов, съборът на църквата бил на първия петък след Великден,[46] като според други източници църквата била известна и като храм „Живоприемен източник на Св. Богородица“ („Св. Богородица Живоносен източник“).[47]

На Светли петък официалната църква празнува споменатия празник „Богородица Живоносен източник“ („Ζωοδοχοῦ Πιγὴ“),[48] който е учреден за честване на обновлението на едноименния константинополски храм в района Балъклъ,[49] построен при чудотворен извор,[50] и което е особено важно – в голямо християнско гробище, където през османския период погребват цариградските патриарси.[51] В цветния триод за Светли петък пасхалната служба се съединява със службата на св. Богородица Живоносен източник.[52]

[44] Нейкова 2002: 68.

[45] Чешмеджиев 2009: 520–531.

[46] Костадин Д. Моравенов 1930: 121 (=Константин Моравенов 1984: 121–122).

[47] Сведението е на М. Апостолидис, цит. по Пижев 1995: 136.

[48] За празника вж. Дебольский 1901/1: 205–206; Чифлянов 1978: 2–3; Медаковић 1963: 203–210.

[49] За църквата „Св. Богородица при извора“ (ναὸς τῆς Θεοτόκον τῆς Πηγὴς), твърде почитана от константинополското население, където веднъж в годината – на Възнесение императорът извършва специална процесия, както свидетелства Константин VII Багрянородни. Този обичай е засвидетелстван вече в началото на X в., вж. Ebersolt 1910: 187; Ebersolt 1951: 61–66; Медаковић 1963: 203–210.

[50] Според твърде интересното сведение на Пол Рико 1988: 253 : „Изглежда гърците са запазили нещо, което напомня за древното езичество, особено вярването в свещеността на някои извори. Те приписват чудодейни дела на водите, дължащи се на благоразположението на някой светец, на когото изворът е посветен, по същия начин както са правели езичниците, които вярвали, че изворите им се пазени от някоя нимфа или божество, на което са посветени“. Срв. Сведенията на анонимен руски пътешественик от края на XIII и началото на XIV в., който се идентифицира от някои учени с новгородеца Григорий Калека, с монашеско име Василий, вж. Книга хожении 1984: 89, 265, 396–397.

[51] Архимандрит Павел 1896: 32.

[52] Бакалова 2005: 215.

Това, че връзката на двата култа – Богородичния и на св. Петка, не е случайна, личи добре и от факта, че тя съществува и в румънска среда. Там св. Богородица и св. Петка също се отъждествяват. Често в румънските народни песни св. Богородица се представя с атрибутите на св. Петка – вретено и къделя. От тази къделя св. Богородица преде нишка, от която после плете мрежа, с която издърпва душите на грешниците от ада.[53] Тези вярвания отлично показват къде се сближават двата култа и защо в някои балкански стенописи св. Петка се изобразява в сцената Дейсис.

[53] Свешникова, Цивьян 1973: 215, 224.

ЦЪРКВАТА С МОЩИТЕ НА СВ. ПЕТКА В ТЪРНОВО

За тази църква е писано твърде много в историографията, макар че – парадоксално нейното име не се споменава пряко в нито едно от житията на светицата, нито в останалите паметници. Никъде не се споменава и че тя е била посветена на св. Петка, въпреки подобни твърдения в историографията.[1]

В Летописния разказ за пренасяне на мощите от цар Йоан Асен II например се казва само, че царят положил мощите „в своята църква“ („**...и положи ю въ цр҃квы своюѥи...**“).[2] В проложното житие сведението е подобно – там тя е положена в „царската църква“ („**въ цр҃ьстѣи цр҃кви**“),[3] като отново няма име на църквата. Пак за „царската църква“ е съобщението у Патриарх Евтимий, като той добавя, че по негово време те се намират още там: „**...положише въ цр҃ькви царьсцѣи, идеже и до дн҃ьшняго лежить дн҃е...**“[4]

Малко по-конкретно е съобщението във второто проложно житие,[5] което е написано до 1393 г., където категорично се твърди, че става въпрос за дворцовата църква, но там също не се казва името ѝ:

„**Сїа же слиша бл҃гоу҃стиви цр҃ь Ѩсень посла испроси то и принесе въ прѣславни свои гра҆ Трънновь и положи въ своеи полатнѣи цркви и҆деже**

1 Кожухаров 2004: 111.

2 Кожухаров 1974: 128–129.

3 Ангелов 1957: 292; Стара българска литература 1986: 190.

4 Kaluzniacki 1901: 71–72; Стара българска литература 1986: 199.

5 Т.нар. Второ проложно житие на св. Петка не е издавано. Датира от края на XIV в., преди 1393 г. Познато е по три преписа. Двата са от търновската служба на светицата. Първият е в рък. № 2/8 (17) от Рилския манастир и се датира от XV в. Представлява празничен миней от третата четвърт на XIV в., сръбска ред., който съдържа служби за по-важните празници от църковната година, със синаксарни жития. Единственият български светец е св. Петка, със служба и житие, под дата 14 октомври, срв. Райков, Кодов, Христова 1986: 48–49. Житието е поместено в службата за св. Петка, след шестата песен на канона, л. 51–51об. Втори препис на това житие се намира в Празничен миней от XVI в., НБКМ № 132, вж. Иванова 1980: 16, бел. 15. За трети препис неотдавна съобщи Нихоритис 2004: 153. Той се намира в ресавски празничен миней от XVI в., рък. № 801 от сбирката на атонския манастир „Св. Дионисий“. К. Нихоритис го нарича „стишно проложно житие“. То не влиза в Стишния пролог, там е внесено Първото проложно житие. Текстът му е в тясна връзка с този на Евтимиевото и повтаря в съкратен вид почти всички главни моменти от него, като в двете има дори еднакви изрази. Единствената разлика между двете жития е, че във второто проложно липсва сведение за откриване на мощите и за пренасянето им в църквата „Св. Апостоли“ в Каликратия. По всяка вероятност то е кратко извлечение от Евтимиевото, а не негов извор, вж. подробно Иванова 1980: 17–19.

и до нинѣ лежитъ[6]“.[7]

Първите сведения за църква посветена на св. Петка в Търново, на Царевец, датират от Възраждането. Още през 1830 г. Ю. Венелин споменава в своя дневник, че българите наричат джамията в крепостта „царската църква“.[8] Ю. Венелин първи регистрира и легендата за изсъхналото вековно дърво, което той нарича „брязъ“ или лавър, намиращо се в двора на джамията, което изсъхнало при превръщането на църквата в джамия и което се раззеленило при настъпването на Кампания, както той нарича настъплението на руските войски към старата столица през 1877 г. Венелин разказва и местни легенди, че турците превърнали църквата в джамия, но не могли да проникнат в олтара.[9]

През 1859 г. известният български възрожденец д-р Христо Даскалов разказва за нея и твърди, че е била превърната в джамия.[10] През втората половина на XIX в. през Търново минава известният руски учен В. Григорович, който повтаря сведението.[11] Според свидетелството на търновския възрожденец Пандели Кисимов той заедно с американския мисионер д-р Лонг посещава „потурчената джамия св. Петка“ през 1860 г. и снема два надписа, намиращи се над входните врати. Според тях църквата е потурчена веднага след превземането на Хисаря, т.е. на Царевец.[12] Подобно нещо пише и В. х. Стоянов-Берон, като разказва и някои легенди, свързани с нея, между които и тази, че там се съхранявали мощите на св. Петка.[13]

6 Изразът се среща само в Рилския препис от рък. 2/8, който датира от XV в., и е поранен от двата запазени досега, вж. Иванова 1980: 18. Това че липсва в преписа от рък. № 132 от НБКМ, който датира от XVI в., показва безусловно, че към времето на написването му мощите очевидно не са вече в Търново и преписвачът е знаел добре това.

7 Иванова 1980: 18..

8 Вължарова 1960: 89; Генова 2000: 203.

9 Вължарова 1960: 89.

10 Даскалов 1859: 3.

11 Вължарова 1985: 198.

12 Москов 1915: 11.

13 Минарето на тази джамия, подобно на това на джамията в която е превърната църквата „Св. 40 мъченици“, много пъти се събаряло от буйните дъждове и ветрове и после е поправяно. Това местното население тълкувало като знак за падането на турското владичество. Освен това, те вярват, че св. Петка ходатайства пред Бога да накаже разорителите на нейния храм. Особено интересна е легендата за черното дърво (главня) близо до джамията – вярвало се че щом се раззелени, турското владичество ще падне. Във времето на въстанието от 1876 г. българите си шептяли, че дървото се е раззеленило, вж. Х. Стоянов-Берон 1886: 73–76. Тази легенда вероят-

След това започват опитите за идентификация на тази църква. Според българския възрожденец Т. Н. Шишков, тя се е намирала под джамията и е била разрушена по време на „юруша, с който е превзет „Царевиц".[14] К. Шкорпил също смята, че църквата се е намирала под Хисар джамия,[15] разположена северно от двореца, в непосредствена близост с него. Това се споделя и от М. Москов, който използва за идентификацията разказа за пренасянето на мощите от Григорий Цамблак, където се казва, че турците не могли да стигнат крепоста, тъй като тя била укрепено тройно от мощите на светицата. Крепоста според него е именно „Хисаря", т.е. Царевец.[16]

В ново време след извършените разкопки на мястото на разрушената от земетресението през 1913 г. джамия се установява, че под нея не е имало църква, а сгради с находки от римската, ранновизантийската и късносредновековната епоха. По този начин легендите са опровергани категорично[17] и църквата започва да се търси на друго място.

При разкопките на царския дворец на Царевец е открита кръстокуполна църква. В насипа на преддверието заедно с други остатъци от мраморна украса, е намерена част от мраморна плоча, украсена с плетеници. В долният ѝ край върху плоска ивица с релефни букви е изписана думата „Параскева": **ПАРАСКЕВЄЖ**.[18] На базата на това се появява новата идентификация на църквата, която принадлежи на К. Миятев – „Св. Петка" е дворцовата църква.[19]

Н. Мавродинов при разглеждане на архитектурата на Второто българско царство също изказва мнение на базата на някои средновековни изображения на Търново, за които е убеден, че са реални, а не шаблонни. На първо място това е известната миниатюра от Манасиевата хро-

но възхожда към средновековния апокриф за произхода на Кръстното дърво, разпространен в цяла Европа и особено сред славяните. Според апокрифа, Кръстното дърво израснало от три главни, прораснали в знак за опрощение на първородния грях. Този мотив се развива в сказанията за гибелта на царството заради грях. Царят преди гибелта на царството посажда три главни в руините на своя град и казва: „Когато от тях пораснат дървета, тогава ще се възроди царството"., вж. Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993: 115.

14 Шишков 1873: 263.

15 Шкорпил 1910: 139; Шкорпил (ръкопис), цит. по Алексиев 1997: 269–270.

16 Москов 1915: 5–6, 11; Москов 1912: 10; Сырку 1883: 384; Пътеводител 1907: 17, 20–22.

17 Георгиева 1967: 29, 31. Вж. подробно Генова 2000: 203–222.

18 Георгиева, Николова, Ангелов 1973: 53, 120; Ангелов 1973: 168–169.

19 Миятев 1955: 339; Миятев 1965: 140–141; Миятев 1973: 14; Георгиева, Николова, Ангелов 1973: 53; Ангелов 1973: 169.

ника, представяща смъртта на Йоан Асен, син на цар Йоан Александър. На нея той различава Царевец (вдясно) и Трапезица, гледани от север или североизток. В една от църквите – по-ниската куполна църква, той различава под условие църквата „Св. Петка". По-конкретен е Н. Мавродинов при тълкуването на второто изображение – от стенописния цикъл на св. Петка в Роман (според него той е в княжеската църква в Куртя де Арджеш, което не е вярно [20]), и по-специално сцената с посрещането на мощите в Търново. Според автора съвършено сигурно е, че този стенописен цикъл е работен по миниатюрите на изчезнало българско илюстровано житие на светицата.[21] Според него църквата, изобразена вдясно на сцената, която ситуира действието, е именно църквата „Св. Параскева" на Царевец. Високата кула в центъра на фреската, която смята за вероятно съществувала, той тълкува като представяща двореца. Гледната точка е от Трапезица, като отново според него пейзажът не е шаблонен. Парадоксално, съзнателно или не, Н. Мавродинов помества църквата на Трапезица.[22]

Я. Николова отхвърля отъждествяването с църквата в двореца, тъй като нито у Патриарх Евтимий, нито у Григорий Цамблак се споменава за това, че мощите са били в дворцовата църква. Ако мощите са били там, то тогава двамата автори непременно биха го отбелязали. В житието си Патриарх Евтимий отбелязвал също, че при честването на св. Параскева, когато той произнесъл своето слово, присъствал и царят, което би било нелогично, ако действието се развивало в дворцовата църква. И най-сетне, според авторката доказателство в тази насока е разказът за пренасянето на мощите във Видин от Григорий Цамблак, където се отбелязва, че мощите са сред жителите на Търново, което означавало, че те не са в двореца.[23] Освен това: „Потиснатата от феодалния гнет беднота търсела упование, помощ и защита в мощите на св. Параскева, която те почитали като своя закрилница, а дебелите стени и тежки порти на двореца очевидно са представлявали пречка за това".

[20] Това е забелязал още Маслев 1967: 14, бел. 4.

[21] Идеята е на Grabar 1951: 125.

[22] Мавродинов 1966: 71.

[23] „А той (Баязид – б.м. Д.Ч.), щом дойде, завладя всички български предели сякаш (бяха) гнездо, а, стигнал до чудния град, не знаеше как да го превземе, понеже виждаше непристъпността на мястото (както и си е), затворено от стръмнините на планини и високи хълмове и заякчено със стени високи, а отвътре трижди укрепено чрез многочестните мощи на преподобната; и (понеже знаеше), че тамошните жители я имаха сред себе си като воин непобедим.", Стара българска литература 1986: 380.

Затова според авторката съвсем логично е нейната църква, в която са положени мощите ѝ, да е имала свободен достъп за „широките народни маси".[24] Наличието на надписа върху мраморна плоча с името „Параскева" авторката не счита за достатъчно основание за идентификация на църквата, тъй като това би могло да бъде рамка на икона или парчето случайно да е попаднало в насипа. Освен това името било в творителен падеж и не може да се приеме за название на църква.[25] Най-накрая според нея не е задължително „царската църква" да се отъждествява непременно с църквата в двореца, защото тя би могла да е разположена и извън него. Освен това Я. Николова се опитва да използва в защита на своята теза и данните, които биха могли да ни дадат стенописите в църквата в Роман, и по-специално сцената с пренасянето на мощите на светицата в Търново. На стенопис, където според нея, за разлика от Н. Мавродинов, не е изобразен целият хълм, а представената крепост е всъщност царският дворец, добре личало, че църквата е извън него, макар че „нито планът, нито конфигурацията на терена на хълма Царевец имат нещо общо с изображението". Така тя локализира църквата на Царевец, но извън двореца, като смята, че е била разположена на север от него, като оставя на бъдещите проучвания да я прецизират.[26] По-късно Я. Николова уточнява своето мнение, като смята, че мощите на светицата са били положени в голямата църква намираща се между двореца и т.нар. Болярско жилище, известна в литературата като църква № 5. Това тя прави на базата на факта, че църквата на практика е най-голямата след патриаршеската на Царевец, и пак на фреската с пренасянето на мощите в Търново от църквата в Роман. Църквата „Св. Петка" е голямата куполна църква на преден план, а зад нея – укрепен комплекс с кръгла кула, отговарящ според нея на царския дворец, пред който от север се е издигала тази църква. Освен това тя смята, че за определянето на тази църква като съхранителка на мощите на св. Петка говори и цитираното място от Григорий Цамблак.[27]

Й. Алексиев приема че църквата „Св. Петка" е малката църквица на дворцовия площад, намираща се на около 20 м от северния вход на двореца, под чиито основи се намира ранновизантийска църква, конструктивно свързана с кръстокуполна сграда. Според Н. Ангелов съчетанието на църква с кръстокуполна сграда дава възможност да се пред-

[24] Николова 1968: 19.

[25] Николова 2003: 270.

[26] Николова 1968: 21–23.

[27] Николова 1986: 255; Николова 2003: 276.

положи наличието на мартириум.[28] Сакралността на мястото, както и неговото удобно разположение – близо до двореца, но достъпно за населението, позволява на Й. Алексиев да локализира църквата „Св. Петка“ именно тук.[29]

Друг участник в разкопките на двореца – С. Георгиева, също ревизира своята позиция относно църквата. Тя приема за основателни съображенията на Я. Николова за това, че в дворцовата църква мощите биха били слабо достъпни за голямо множество хора, и приема, че вероятно те са били положени в другата царска църква – „Св. Четиридесет мъченици“, наречена „своята църква“ за цар Йоан Асен II в Летописния разказ. Авторката накрая съвсем правилно отбелязва, че никъде освен в преданията не е отбелязано, че светицата е поставена в специално изградена за нея църква, и то носеща нейното име.[30]

В последно време излезе и нарочно изследване по този въпрос, принадлежащо на В. Нешева, публикувано първоначално като статия,[31] а после като книга. На първо място, тя категорично смята, че църквата на св. Петка Търновска трябва да се търси на Царевец, а не някъде другаде. В същото време намира изказаното от К. Миятев мнение за идентичност на дворцовата църква със „Св. Петка“ за прибързано, изказано само въз основа на намерения мраморен фрагмент с надпис, съдържащ името на светицата. Без да го подлага на анализ, авторката го отхвърля на базата на новия анализ на надписа, направен от И. Гълъбов, който не приема датировката на Н. Ангелов от XIII в. и сравнявайки го с други фрагменти намерени в дворцовата църква, показва убедително, че надписът е от времето на Михаил III Шишман.[32] Смятайки, че има и други аргументи за несъстоятелността на гледището за идентичност на търсената църква с дворцовата, авторката препраща към Я. Николова. В същото време тя отхвърля идентификацията на Николова с аргумента, че църква № 5 не е „своята“ за Йоан Асен II, както е според Летописния разказ. Според нея единствената възможност за идентификация остава другата църква на дворцовия площад, известна като църква № 2, която имала по-силна връзка с царя и царската резиденция, отколкото църква № 5. Тя била единствената, която може да се нарече „царска“ за

[28] Ангелов 1962: 25; Ангелов 1973: 14.

[29] Алексиев 1997: 272; Алексиев 1998: 236; Алексиев 1999: 145.

[30] Георгиева 1985: 325–326; Георгиева 1982: 382.

[31] Нешева 1995: 235–247.

[32] Нешева 2000: 132–133. Авторката никъде не споменава, че заслугата за възстановката и предатирането на надписа е на И. Гълъбов, като препраща към статията на К. Хаджиев в края на книгата, който само повтаря изводите на Гълъбов.

Йоан Асен II, тъй като била единствената, построена от него, а дворцовата била по-ранна – от XII в.[33] Правейки преглед на агиографската традиция за св. Петка, авторката настоява, че словото за пренасянето на мощите на светицата във Видин и Белград от Григорий Цамблак съдържа „най-неопровержимото литературно доказателство", че „царската" църква не е идентична с дворцовата. Това е фактът според нея, че Григорий Цамблак не споменава изобщо двореца на царя, докато отбелязва, че в Белград светицата била положена в „светата църква на дома им", сиреч в дворцовата църква на сръбските владетели.[34] Това очевидно тя тълкува като своеобразен argumentum ex silentio.

Търсейки допълнителна подкрепа за своята теза, авторката обръща внимание върху малката зидана гробна камера, намираща се в северозападния ъгъл на църква № 2, за която смята, че е съдържала мощите на св. Петка. И тъй като авторите преди нея, пък и самата тя обосновават причината мощите да са извън двореца, с необходимостта те да са достъпни за „широките народни маси", привлича паралели с мощи, които се виждали със сърцето, а не с очите, за да обоснове защо те биха били под земята. Паралелите са със солунската църква „Св. Димитър" и намиращите се там мощи на светеца, както и със „Св. Ахил" в Преспа. За да подкрепи аналогията, тя предполага, че на пода на зиданата камера е имало тръби за миро както в солунската църква, но те не са запазени.[35]

Обширно място в книгата на В. Нешева заема анализът на няколкото запазени средновековни изображения на Търново, от които също се опитва да извлече данни за своята теза, въпреки че много добре знае, че тези изображения са условни. На първо място тя анализира миниатюрата със смъртта на сина на Йоан Александър – Йоан Асен, като подкрепя идентификацията на Н. Мавродинов, без да забелязва обаче, че според неговия анализ идентифицираната като „Св. Петка" църква всъщност се оказва на Трапезица. Тя дори го подкрепя с анализ на плана на църквата на миниатюрата, която според нея е кръстокуполна, с „висящ" купол, каквато е и църква № 2 на Царевец. По-важна според нея е символиката на сцената, тъй като св. Петка е закрилница на Търново и на царството и затова била изобразена точно нейната църква. Освен това светицата е застъпница за мъртвите и като такава нейната църква било логично да бъде изобразена в сцена с мъртвия царски син.[36]

[33] Нешева 2000: 138.

[34] Нешева 2000: 138.

[35] Нешева 2000: 139.

[36] Нешева 2000: 140–141.

Второто изображение е това от Брашовския миней. Изобразената църква според авторката е „Св. Петка“, като тя я оприличава с тази от миниатюрата в Манасиевата хроника и настоява за „връзка с реални прототипове“ въпреки очевидния ѝ примитивизъм.[37] Авторката не пропуска да включи и двете късни румънски изображения на Търново – от стенописните цикли на св. Петка в Арбур (1541 г.) и Роман (1601 г.). От първото, което, въпреки че е много условно, но според нея „има известна връзка с действителността“, извежда информацията, че църквата на светицата е била извън двореца, макар да била изобразена шаблонно и не точно на заеманото от нея реално място, като повтаря Мавродинов, че зографът е ползвал неизвестно днес по-старо изображение на Търново. За съответната сцена от цикъла в Роман тя следва Я. Николова, като също така смята, че отразява реалността – църквата на св. Петка е изобразена пред входа на царския дворец, като само перспективата е обърната.[38] Без да коментирам изобщо тези наистина твърде условни изображения,[39] все пак бих искал да отбележа, че не става ясно как се открива, че всички те са реални и отговарят на действителността, след като нямат нищо общо помежду си? Очевидно това не може да се обясни единствено само с обратни перспективи!

Накрая авторката се опитва да тълкува в полза на своята теза дори легендите за построяването на джамията на Фируз бей върху църквата „Св. Петка“. Според нея те са възникнали от близостта на църква № 2 до въпросната джамия (15 м).

Категорично за идентичността на царската църква с дворцовата се изказва Б. Николова, която не познава Второто проложно житие на св. Петка.[40] Гледището за „Св. 40 мъченици“ се застъпва и от К. Иванова,[41] макар че точно тя прави достояние на науката т.нар. Второ проложно житие на св. Петка, където се твърди изрично, че светицата е положена в дворцовата църква, наречена „своята палатна църква“. Тук повтарям още веднъж този пасаж:

„Сїа же слиша бл҃гоу҃стиви цр҃ь Ѩсень посла испроси то и принесе въ прѣславни свои гра̀ Трънновь и положи въ своеи полатнѣи цркви ӣдеже и до нинѣ лежитъ҃“.[42]

[37] Нешева 2000: 141–143.

[38] Нешева 2000: 146–147.

[39] Bakalova. 1978: 194–196; Мавродинова 1973: 31.

[40] Николова 2002: 101.

[41] Стара българска литература 1986: 577, бел. 4. Още литература вж. у Николова 2002: 101–102.

[42] Иванова 1980: 18.

(„Това чу благочестивия цар Асен, изпрати да ги искат и ги пренесе в преславния град свой Търнов и ги положи в своята палатна (дворцова) църква, където и до днес лежат.“)

Както се вижда, няма начин „палатна църква“ да се тълкува по никакъв друг начин, освен като „дворцова църква“.[43] Това житие е достатъчно ранно, писано е преди 1393 г., вероятно като извлечение от Патриарх Евтимий, за да можем спокойно да използваме сведението. Комбинирано с мраморното парче с надпис „Параскева“, намерено в насипа на кръстокуполната църква на двореца, то очевидно решава въпроса за това къде са били положени мощите на св. Петка, и прави безпредметни всякакви по-нататъшни разсъждения по въпроса за това дали „широките народни маси“ са могли да имат достъп до тях, за да търсят упование и подкрепа, или не,[44] както и опити да се тълкуват буквално символични средновековни изображения, било то от миниатюри или от фрески.[45]

Този извод се подкрепя категорично от анализа на споменатия вече надпис **ПАРАСКЕВЄЖ**, открит в насипа на дворцовата църква, в съпоставка с други надписи или по-скоро фрагменти от надписи, направен от И. Гълъбов. Той съпоставя въпросния надпис с два други фрагмента от дворцовата църква: „**МИХ**...“ и „...**ЄЦЬВСѢМ**...“,[46] и установява

[43] Чокоев 2005: 380–390.

[44] Мощите могат да бъдат положени на най-различни места в църквите. В повечето случаи в древната църква това става под олтара и под св. Трапеза. Те обаче могат да бъдат и в притворите на църквите, както свидетелства Теодор Валсамон, в наоса, до предните и задните врати. Често мощите се съхраняват в затворени и даже запечатани ковчези, както за да не ги крадат, така и защото съществува практика до тях да бъдат допускани само богати хора, срещу съответното заплащане. Обикновените хора могат да им се покланят и целуват само в деня на тяхната памет и на храмовия празник на съответната църква. Тогава те са изнасяни, слагани на столове или на олтарната преграда, носени са по време на кръстни процесии и по време на празнични дни, на великия вход на литургията, Голубинский 1903: 37–39; Бакалова 2000: 36–37.

[45] Въпреки това, в литературата продължават да се срещата различни мнения. Според Рошковска 2003: 41, мощите на светицата са положени в една от двете църкви, на чието място е била издигната джамията на Фируз бей (бег у авторката!). Двете църкви са разрушени до започването на строежа, а джамията е издигната точно на това място като символ на тържеството на поробителите над покорените, защото заради мощите на светицата мястото се е ползва с особена почит и е обект на поклонение?! За тези твърдения авторката се опира на едно изследване на Ваклинова 1988: 97, която обаче говори, че джамията е построена *до* двете църкви, а не върху техните основи. Иначе и тук цялата идея, а именно, че джамията е построена освен заради намиращия се наблизо царски дворец, и заради много почитаната църква „Св. Петка“, е погрешна.

[46] Ангелов 1973: 169–171, 172–173.

очевидната им близост по отношение на материал, обработка, палеографски особености. Затова той смята, че те трябва да бъдат разгледани във връзка, като части от един и същ надпис, съобщаващ за строежа на дворцовата църква. Според И. Гълъбов, тя се е наричала „Св. Параскева" и е строена по времето на владетел, както личи от останалото неразбрано „**СѦМОДРЬЖ |ЄЦЬ ВСѢМ|Ъ БЛЪГѦРОМЪ**", чието име започва с „**МИХ**..." Този цар според него е Михаил III Шишман (1323–1330), тъй като недалеч от дворцовата църква е намерен мраморен капител с монограма на същия владетел.[47] Допълнителна подкрепа за това отнасяне се получава и от още един факт – въпреки различието в техниката разглежданият надпис може да бъде свързан със сигурност и с още един епиграфски паметник – от патриаршията на Царевец. При двата има еднакво, твърде рядко изписване на голямата носовка. Това показва според И. Гълъбов, че въпреки различните техники на релефа каменоделецът или каменоделците, са работили по калиграфски образци–текстове, изготвени от едно и също лице. Издателят на този втори надпис – Н. Ангелов, който е склонен да го датира от края на XIII и началото на XIV в.,[48] не е забелязал, че от патриаршията произхожда още един къс мрамор, който е носил онази част от надписа, на която е стояла точната дата на поставянето му. Макар и силно пострадал, той ни дава възможност за отнасянето на нашия текст към определено време и за свързването му с определен владетел. На горния от двата отчасти запазени реда на този фрагмент се чете: „**ЛѢ|Т| О| .S.Ѳ**.". Следващите знаци не са запазени, но е ясно, че надписът трябва да се отнесе в периода 6800–6891 г., или от Р. Хр. между 1292–1383 г. Като се има предвид изтъкнатата по-горе връзка между палеографските особености на този текст с надписа от дворцовата църква и като се използват хронологическите граници, дадени от този фрагмент, можем да твърдим, че с царуването на цар Михаил III Шишман са свързани значителни строителни работи, между които вероятно повторно изграждане на дворцовата църква „Св. Параскева".[49] Тази възстановка ми се вижда убедителна, тя

[47] Ангелов 1973 : 172.

[48] Надписът е намерен върху част от мраморен корниз, който е бил поставен на видно място в Патриаршията, а след това е бил вторично използван като строителен материал. След развързване на съкращенията и лигатурите, направено от Н. Ангелов, той е гласял: „**Сіи каминь на Дѣвыни гра|дѣ|... ькл|а|говѣрнаго род|и|т|є|лѣ ц|а|рс|т|ва моу и ... є приснод|ѣ|вы Б|огороди|цѫ Мариѫ и шт вı**", Ангелов 1972: 302; Хаджиев 2002: 73–76.

[49] Гълъбов 1975: 22. За строителните работи по времето на цар Михаил III Шишман вж. Ангелов 1973: 171.

намира подкрепа и в следващите палеографски изследвания.[50] Изводът за мащабни строителни работи в Търново по време на цар Михаил III Шишман Асен отговаря на политиката на амбициозния български цар, при когото България изживява относителна стабилизация и разцвет.[51] Тук обаче възниква още един въпрос – ако приемем възстановката на И. Гълъбов, можем да допуснем, че дворцовата църква е посветена на св. Петка – което е единствения факт свидетелстващ в някаква степен за това. Допускане не може да бъде категорично, доколкото надписът може да е бил поставен върху нов саркофаг на светицата или нещо подобно,[52] тъй като припомням – средновековните извори не дават никакви сведения по въпроса за посвещението на църквата.

Може да се допусне, че църквата в която са съхранявали нейните мощи, не е носела нейното име, иначе този факт би бил отбелязан поне от един от достигналите до нас паметници. Предполагам, че тя е била Богородична, като, разбира се, нейното изграждане, стенописване, освещаване и наименуване са извършени далеч преди пренасянето на мощите на светицата в Търново – вероятно при първоначалното изграждане на двореца. Той очевидно не е могъл да бъде оставен без църква, която трябва да има посвещение. На базата на разсъжденията на И. Гълъбов може да се допусне възможността по времето на цар Михаил III Шишман тя е преименувана – на св. Петка, макар че това е малко вероятно.

Същевременно веднага трябва да кажа, че църква на нейното име в столицата е съществувала, макар че мощите не са били положени в нея. За това има точно сведение, датиращо от преди падането на Търново под османска власт. Тази църква се споменава в завещанието на дубровнишкия търговец Марое де Сиза (Maroe de Sisa), написано на 10 юли 1363 г. За съжаление, не разполагам с първичната публикация на документа, затова ще цитирам тази част, която ми е достъпна:

"...et un homo a Sancta Venera in Tornovo a remision dely pechadi mei".[53]

Къде е била разположена тази църква, не е ясно. Дали е била на Царевец, или не, не може да се каже. Дали наистина тя не е от идентифицираните като съдържащи мощите на светицата църкви на този хълм

[50] Смядовски 1993: 30; Хаджиев 2000: 228–230; Хаджиев 2002: 74.

[51] Божилов 1985: 127–128.

[52] Николова 1968: 22, допуска, че това може да е било рамка на икона; срв. Хаджиев 2000: 230.

[53] Петров 1967, с. 98; срв. Јиречек 1978: 311, бел. 317: "... a Sca Venera iz Tornovo.".

– № 5 и № 2? Или може би е идентична с малката църква „Св. Петка“, която се е намирала в Асеневата (или Долна махала)?[54] Тя е преизградена през Възраждането, върху стари основи. Когато през 1856 г. В. х. Стоянов-Берон посещава Търново, църквата вече е полуразрушена. Според него обаче в олтара личали два пласта стенописи, вторият вероятно от 1612 г., с гръцки надписи, а първите – вероятно от Българското средновековие.[55] Според едно предание, споменато от К. Шкорпил, тя е била частна и свързана с подземен път с една от старите къщи.[56]

[54] За т.нар. „нов град“, според житието на св. Сава от Дометиан, вж. Алексиев 1984: 295, 298–299. Мутафов 1999: 20, 25, комуто не е известно това съобщение, отрича в Търново изобщо да е имало църква посветена на св. Петка Търновска, като смята, че въпросната църква в Асеневата махала, построена, според него през XVII в., е посветена на някоя от другите светици с това име, на основание на това, че „никой от съвременниците и не я свързва с търновската светица“.

[55] Х. Стоянов-Берон 1887: 97. Според пътеводителя на В. Търново от 1907 г., в нея (вече?!) не се извършвала литургия, вж. Пътеводител, с. 30. Тази дата се потвърждава и от иконостаса, който според последните изследвания се датира в XVI–XVII в., вж. Гергова 1993: 23. Според Филов 1924: 101, иконостасът е от XV–XVI в.

[56] Шкорпил 1910: 145.

СТАРАТА ЦЪРКВА „СВ. ПЕТКА“ В ПЛОВДИВ

Храмовете, посветени на св. Параскева/Петка, по българските земи и изобщо из целия Балкански полуостров са многобройни и трудно могат да бъдат дори изброени. Този факт най-добре илюстрира констатацията, че св. Петка е най-популярната българска и балканска светица, чийто култ в много отношения се доближава до Богородичния.[1] Тук ще разгледам въпроса за един от тях – средновековната църква „Св. Параскева“ („Св. Петка“) в Пловдив, около чиято локализация има известни въпроси.

Обикновено за идентификацията на църквата „Св. Петка“ в Пловдив в съвременната историография се използват пътеписи на различни пътешественици, минали през града. На първо място това е пътеписът на прочутия немски пътешественик Стефан Герлах, който минал през Пловдив през юни 1578 г.

Стефан Герлах изброява осем *действащи* църкви: 1. „Св. Марина“, 2. „Пресветая“[2], 3. „Св. Константин“, 4. „Св. Георги“, 5. „Св. Спас“ („Възнесение Христово“), 6. „Св. Никола“, 7. „Св. архангел Михаил“, 8. „Св. Димитър“ (според превода на М. Йонов).[3] Между тях няма църква с името „Св. Параскева/Петка“.

Тези осем църкви очевидно са действащи, доколкото след това С. Герлах споменава, че към тях се числели само трима свещеници заедно с митрополита и те служели ту в едната, ту в другата, а най-често в главната или в тази, на която се чества патронен празник.[4] По-долу в текста Стефан Герлах описва още две филипополски църкви. Едната е разположена в подножието на т.нар. от него трети хълм, или Джамбаз тепе:

„На третия хълм се намира една стара гръцка черквица, на която са изписани св. Елевтерий и други светии, а отвътре също – една цяла гръцка процесия или обхождане. На нея първият носи на главата си хляба, завит в кърпа, а пред него вървят двама с восъчни свещи; двама други носят две кръгли плоски табли, четвъртият – един потир, покрит

[1] Mesnil, Popova 1993: 752; Valtchinova 2000: 96. За култа на св. Параскева/Петка вж. общо Bakalova 1978: 175–211; Вълчинова 1999; Чешмеджиев 2007: 275–285.

[2] Иречек 1884: 109, поправя правилно на „Панагия“ – „Св. Богородица“.

[3] Немски и австрийски пътеписи 1979: 340–341. Според превода на М. Киселинчева, в: Стефан Герлах 1976: 258–259, църквите са следните: 1. „Св. Марина“; 2. „Святая светих“; 3. „Св. Константин“; 4. „Св. Георги“; 5. „Исус Христос“; 6. „Св. Никола; 7. „Св. Архангел Михаил“; 8. „Св. Димитър“.

[4] Стефан Герлах 1976: 259.

с кърпа; петият носи кадило... Долу под този хълм е митрополитската или главната черква".[5]

Втората църква Стефан Герлах разполага под втория от седемте хълма на Пловдив:

„Под този втория хълм има една много стара гръцка черквица, в която се виждат няколко изображения с издраскани лица, а също и един престол, но с развалена горна част и устои..."[6]

Тази църква очевидно също не е действаща, доколкото престолът е развален. Тя трябва да се търси в подножието на Таксим тепе, който се идентифицира като „втория" хълм у Стефан Герлах.[7]

Още К. Иречек, разглеждайки текста на Стефан Герлах,[8] идентифицира църквата под третия хълм, т.е. под Джамбаз тепе, като „Св. Параскева". Смущаващи са само думите му, че през XIX в. развалините още били показвани.[9] Авторите след К. Иречек обаче нареждат църквата „Св. Петка" между действащите у Стефан Герлах. Х. Кесяков, който се позовава на К. Иречек, допуска същата грешка.[10] Почти легендарният в Пловдив гръцки автор М. Апостолидис по неясни причини, изброявайки общо взето, коректно църквите, изведнъж при петата от тях, която в текста е наречена „Св. Спас", или с други думи е била посветена на Възнесение Христово, я нарича „На Животворния извор", спомената по-горе, без да се уточнява името, под хълма на Акробата" (Джамбаз тепе – б.м., Д.Ч.). След това добавя, че тази църква е била „Св. Параскева". Тя, продължава авторът, е посветена на св. апостол Павел и в нея, на грамаден камък в центъра ѝ, апостол Павел е проповядвал Евангелието.[11]

Подобно нещо твърди и А. Пижев, който изброява от името на Стефан Герлах следните действащи църкви в Пловдив: 1. „Св. Марина", 2. „Св. Богородица", 3. „Св. Константин и Елена", 4. *„Св. Петка",* 5.

5 Стефан Герлах 1979: 340. Вж. също Стефан Герлах 1976: 258–259; срв. Иречек 1899: 196; Рудлоф-Хиле, Рудлоф 1934: 386, 418, бел. 25; Николова 2001: 167.

6 Герлах 1979: 340.

7 Иречек 1899: 124.

8 Иречек 1884: 109–110, изброява коректно следните църкви: 1. Св. Марина; 2. Пресветия; 3. Св. Константин; 4. Св. Георги; 5. Св. Спас; 6. Св. Никола; 7. Св. Архангел Михаил; 8. Св. Димитър. Съвременните автори, които цитират Стефан Герлах точно са: Грозданова, Андреев 1986: 53; Boykov, Kiprovska 2000: 119.

9 Иречек 1899: 139.

10 Кесяков 1932: 5.

11 Апостолидис 1959 (Книгата ми остана недостъпна, цитирам по машинописен превод на И. Комнев, който се пази в Държавен архив – Пловдив).

„Св. Никола“, 6. „Св. Димитър“, 7. „Св. Архангел“, 8. „Св. Георги“.[12]

И. Джамбов, Ж. Танкова и Х. Джамбов отиват още по-далеч и изброяват от името на Стефан Герлах дори девет църкви, а не осем: 1. „Св. Богородица“, 2. „Св. Георги“, 3. „Св. Константин и Елена“, 4. „Св. Димитър“, 5. *„Св. Петка“ в подножието на Джамбаз тепе, 6. „Св. Петка“ под Джумая джамия,* 7. „Св. Никола“, 8. „Св. Архангели“, 9. „Св. Марина“.[13]

При разглеждането на въпроса за идентификацията на църквата „Св. Параскева/Петка“ в историографията са привличани и сведенията на други пътешественици. М. Апостолидис привежда сведенията на англичанина Джон Бърбъри, който през 1664 г. минал през Пловдив. Гръцкият автор обаче използва извора крайно некоректно и му вменява информация, която в него не съществува и по същество е интерпретация на самия Апостолидис. Той идентифицира свързваната с проповедите на св. апостол Павел църква на един от хълмовете със „Св. Параскева/Петка“.[14] Джон Бърбъри обаче говори само за църква, посветена на св. апостол Павел, и нищо повече:

„Освен другите неща във Филипополис ни показаха на един хълм малка църква, посветена на св. Павел. Тя е забележителна с това, че само на три левги оттук, в села и градове са разпръснати много хиляди Paulini“.[15]

По същия начин М. Апостолидис разглежда и сведенията на Паул Тафернер (1665 г.). Той отново не цитира коректно текста, а предлага своята интерпретация, като идентифицира описаната от Тафернер църква, отново свързана с проповедите на св. апостол Павел, със „Св. Параскева“.[16] Иначе в самия текст на пътешественика, подобно нещо липсва:

„По-личните хора и на първо място началниците на войската обитават само къщите на хълма (тепето), където е крепостта. Там се издига и малка черквица, построена на хълма до градските стени. Тя е изписана с много надписи на гръцки език върху бели и цветни мраморни плочи. От местните жители християни тя е посветена на апостола на народите Павел. По форма тя е кръгообразна, а диаметърът ѝ стига шест крачки. Без прозорци е, но в нея се виждат икони, а по стените – следи

[12] Пижев 1995: 134.

[13] Джамбов, Танкова, Джамбов 2001: 38.

[14] Апостолидис 1959: 339–340.

[15] Джон Бърбъри 1987: 151–152; срв. Непресъхващи извори 1975: 236.

[16] Апостолидис 1959: 339–340.

от заличени стенописи. По средата на храма се издига голям камък. От него, както мълвата говори, божественият Павел е проповядвал страстно Божия закон на филипяните".[17]

Ако следваме текста, тази църква е била посветена по-скоро на св. апостол Павел, отколкото на св. Параскева/Петка.

А. Пижев, който върви по Апостолидис, добавя и други подобни сведения. Той се опитва да използва пътеписа на Пол Рико, който минава през Пловдив през същата 1665 г.[18] Текстът обаче е прекалено общ и не позволява такива категорични изводи:

„От Античността няма нищо останало освен развалините на два древни параклиса, построени от тухли във формата на кръст, единият е на голяма почит сред гърците, които казват, че на това място св. Павел проповядвал често на жителите, поради което те често, особено в празнични дни, идват тук да се молят".[19]

Единственото, което може да се извлече от този текст, е за знаменития параклис, който свързвали със св. апостол Павел. За посвещението на втория не се казва нищо. Същото се отнася и за твърдението на А. Пижев, че сведения за църквата „Св. Петка" дават арменските пътешественици Хугас Инджеджиян (XVIII в.) и Минас Пъжъшкян (XIX в.). Там сведения за църква „Св. Петка също не съществуват. Хугас Инджеджиян казва:

„Във Филибе видяхме много пазари, гостоприемници, бани и джамии. Освен гръцките църкви има и два кръстообразни, зидани с камък параклиса, в единия от които според преданията, разказани ни от местните жители християни, е проповядвал апостол св. Павел".[20]

Сведението у Минас Пъжъшкян е подобно. Според него Филибе е:

„Старовремски знаменит град, пълен със стари постройки, разположени край царския път. Има красиви и обширни пазарища, гостоприемници, бани, джамии и църкви. Известна е църквата на тракийския митрополит.... Тук има два кръстообразни каменни храма. Жителите на града ни казаха, че в единия от тях бил проповядвал апостол Павел".[21]

Както се вижда и двамата, наистина говорят за два кръстообразни, зидани с камък параклиса, но свързват по идентичен начин единия с

[17] Паул Тафернер 1986: 105–106.

[18] Пижев 1995: 136.

[19] Пол Рико 1988: 174.

[20] Хугас Инджеджиян 1984: 73, ср. бел. 70 на с. 118.

[21] Минас Пъжъшкян 1984: 185–186, бел. 127 на с. 194.

проповедите на св. апостол Павел, а за другия не казват нищо. А. Пижев вероятно се е подвел по предположението на издателя на пътеписа – А. Ормандживян, който в бележките произволно идентифицира със сигурност двете църкви със „Св. Петка“ и „Св. Марина“ – в първия случай или „Св. Петка“ и „Св. Константин и Елена“ – във втория.[22]

За църквата, в която бил проповядвал св. апостол Павел, споменават още няколко пътешественици от XVII и XVIII в., също толкова неопределено. Хронологически най-ранен между тях е Георг Христоф фон Найчиц (1631–1634):

„Филипопол е един твърде стар град, прославен главно с това, че е построен от бащата на Александър Велики – Филип... На ъгъла или на върха на една от споменатите височини в този град се намира една твърде стара и съвсем малка черквица, горе със заоблен свод и иззидана отвън и отвътре с камъни и украсена със стари изображения. Казват, че в нея трябва да е служил литургия апостол Павел“.[23]

Малко по-подробен, но също така неконкретен е Конрад Якоб Хилтебранд (1657 –1658 г.), който разглежда две църкви в Пловдив:

„Аз попаднах на един немски ренегат, който беше зидар. Той ми показа една стара гръцка черква, в която апостол Павел трябва да е проповядвал... Той дойде с мене и в една друга гръцка черква, в която не видях нищо забележително освен нарисувани икони“.[24]

Малко по-късният Йохан Кемпелен, който идва в Пловдив вече през XVIII в. (1740 г.), вече се съмнява в историята с проповедта на апостол Павел:

„В града има 12 черкви. Те не заслужават особено внимание освен църквата „Св. Димитър“... В града има и друга черквица, която заслужава да бъде спомената заради трите гръцки надписа, които са издълбани на бял мрамор и са поставени на стените ѝ... Впрочем, ако към тази черквичка се постави въпрос от друга гледна точка, тя предлага колкото любопитство, толкова и съмнения. В средата ѝ се вижда висок три стъпки четвъртит камък, за който общото мнение твърди, че от него апостол Павел е проповядвал Евангелието на филипяните. Наистина, убедих се колко много греши простият народ в това, тъй като този велик апостол никога не е идвал по тези места, нито в този град...“[25]

[22] Арменски пътеписи за Балканите 1984: 118, бел. 70; 185–186, 194, бел. 127 на с. 194.

[23] Георг Христоф фон Найчиц 1986: 71.

[24] Конрад Якоб Хилтебранд 1986: 82.

[25] Йохан Кемпелен 1986: 312–313.

Единственият пътешественик, който идентифицира с точност църквата „Св. Параскева/Петка“, е прочутият италианец Луиджи Фердинандо Марсили (1680 г.), който, парадоксално, не е използван в историографията по този въпрос:

„Градът Филипополис следователно е разположен на чудесно място... и има седем хълма от естествен камък или кремък... Три от тези хълмове имат имена; най-високият, този на Сарая е наречен така по останките на един дворец; другият се назовава по часовника. Третият е наречен на гимнастиците, тъй като по неговия свод минават до равнината с въже. Под това тепе има една стара гръцка църква и ми казаха, че е посветена на св. Венеранда“.[26]

Св. Венеранда (санта Венеранда) е латинското име на св. Параскева/Петка.[27] Това сведение добре потвърждава идентификацията на К. Иречек, който не познава пътеписа на Луиджи Марсили. Църквата според пътеписа се е намира под Джамбаз тепе, където се намира и днешната църква „Св. Параскева/Петка“, известна днес като „Старата св. Петка“, за разлика от новата, построена след Освобождението (1888 г.).

За старата „Св. Параскева“ поп Константин през 1819 г. казва, че тя е „малка, каменна, с кубе“, и дава текста на няколко римски надписа, които са били зазидани в стените ѝ.[28] През първата половина на XIX в. църквата се споменава и от известния руски учен В. Григорович, който я поставя между седемте действащи в града църкви.[29] За нея пише и Константин Д. Моравенов, който я описва като „малка черковка кевгирена, с печени тухли, направена по стара архитектоническа направа“. Особено важна е информацията, че в двора на тази църква са закопавали махленските мъртъвци – т.е. тя е била гробищна, а също – че в нея ставал събор на първия петък след Великден, когато се събирали хора от околните села и цял ден се веселели. До 1845 г. в църквата е служил поп българин, на български. Любопитно е съобщението му, че в един

[26] Луиджи Марсили 1986: 169.

[27] Пътеписът на Луиджи Фердинандо Марсили, като извор за археологически сведения е използван от Димитров 1947: 32. Той отбелязва една плоча с гръцки надпис, съобщен от Марсили, намерена в град Philippopolis, „вън от храма на св. Богородица“, докато в самият текст на Марсили се казва: „In civitate Philippopolis extra templum S. Venerandae“, което означава че надписът е намерен извън/до църквата „Св. Петка“.

[28] Иконом Константин 1935: 193; срв. Непресъхващи извори 1975: 258.

[29] Григорович 1877: 139.

период църквата е станала ставропигия.[30] Подобно нещо е известно и на М. Апостолидис.[31] Според известния пловдивски писател Н. Алваджиев в по-ново време празникът на църквата е бил на 8 август стар стил (26 юли нов стил), т.е. на деня на св. Петка Римска.[32]

Изключително важно е, че тази църква била известна и като „Св. Богородица Живоприемен източник“,[33] което явно се дължи на намиращия се до нея кладенец, който бил известен като аязмо против треска. Затова там е имало и болница.[34] Според запазен над вътрешната страна на вратата надпис църквата е била възстановена през 1836 г.[35]

Идентификацията на църквата, направена от К. Иречек и подкрепена от сведението на Луиджи Марсили, се подкрепя и от факта, че достигналата до нас възрожденска църква „Св. Параскева/Петка“, в източната си част заедно с абсидата, лежи върху останките на средновековен храм, на който е запазена цялата източна страна с долната част от основата на абсидата му. Високо на фасадата на сегашната църква се вижда вграден фрагмент от мраморна плоча с изображение на релефен кръст, очевидно от по-старата църква.[36]

Разглеждайки въпроса за църквите, посветени на св. Петка в Пловдив, веднага трябва да припомня, че в града до края на XIX в. са съществували предания сред местното турско и гръцко население, че най-старите джамии в града – Джумая джамия и Имарет джамия, са построени на мястото на средновековни църкви. Първи тези предания е публикувал през 1867 г. Любен Каравелов, според когото Джумая джамия била църква с име „Св. Петка“, а Имарет джамия се е казвала „Успение на Пресвета Богородица“:

„В града се намират 13 черкови, от които пет са български, шест са гръцки, една павликянска и една еврейска синагога. Почти всички черкови са нови или обновени в последните двадесет и пет години. От турските джамии са забележителни Джумаята (Св. Петка), която едно време е била черкова, и Имарет джамиси, т.е. джамията на св. Мария, която така също едно време е била черкова под име „Успение на св. Богородица“. Зданията на тия две джамии са стари, исторически и

[30] Моравенов 1930: 121; Моравенов 1984: 158.

[31] Апостолидис 1959: 311.

[32] Алваджиев 2000: 42.

[33] Апостолидис 1959: 311; Пижев 1995: 136.

[34] Моравенов 1930: 159.

[35] Пижев 1995: 136.

[36] Пижев 1995: 139.

замечателни в архитектурно отношение, но старовремната живопис е заплескана извътре с вар, над която са изписани няколко изречения из Коранът с жълта боя. Единствените древности, които носят християнски характер, са един железен кръг, една стара и почерняла от времето икона и такова едно нещо, което има голямо сходство със свински бут. Тия неща висят над вратата на Имарет джамиси и накарват светът да разказва за тях различни легенди".[37]

Според друга легенда, разказана от Константин Д. Моравенов, преди идването на турците на площада пред днешната Джумая джамия, тогавашна катедрална църква „Св. Петка", ставал събор на първия петък след Великден. След падането на Пловдив под османска власт съборът се изместил пред църквата „Св. Параскева/Петка" под Джамбаз тепе, която църква преди това била нещо като параклис на катедралната.[38]

На базата на тези легенди се правят опити за проследяване на историята на джамията, като се приема за безспорно, че тя преди това е била църква, посветена на св. Петка. Старият пловдивски изследовател Х. Кесяков например приема безусловно, че по време на цар Йоан Александър, пловдивска катедрална църква е била „Св. Петка", посветена на българската народна светица и закрилница, която се е издигала на мегдана, на сегашния площад Джумаята. При завземането на града, турците разрушили църквата и на нейно място издигнали Джумая джамия.[39]

Други автори на основата на „както гласи легендата", без да споменават откъде идва тази легенда, приемат, че църквата „Св. Петка" е издигната още по времето на цар Йоан Асен II, а по-късно цар Йоан Александър само я „уголемява и обогатява".[40] После тя е превърната в джамия, която е разрушена по време на междуособицата на Баязидовите синове и от нея останали само зидовете. През 1435 г. е възстановена от султан Мурад.[41]

Според А. Пижев църквата е превърната в джамия още през 1364 г., след това тази първа джамия е съборена и на нейно място била издигната днешната джамия, която е построена по времето на султан Му-

[37] Каравелов 1966: 442. Според легенда цитирана от Алваджиев 2000: 42–44, църквата „Св. Петка" е построена от цар Йоан Асен II и уголемена и обогатена от цар Йоан Александър, срв. Джамбов, Алваджиев, Терзийски 1972: 41–42. Легендата очевидно е изцяло белетристична.

[38] Моравенов 1930: 122.

[39] Кесяков 1932: 5.

[40] Алваджиев 2000: 39–53.

[41] Джамбов, Алваджиев, Терзийски 1972: 41–42.

рад II (1421–1451) и затова е наричана и „Мурадие“.[42] Авторът смята, че джамията има план на трикорабна базилика, защото ранната османска архитектура била под силното влияние на византийското и балканското строителство. На тази база той вече предполага, че църквата „Св. Параскева“ е имала същия базиликален план.[43] Допълнителна обосновка за доказване на данните в тези легенди Пижев прави на базата на керамопластичната украса на джамията. Между орнаментите на стените той открива няколко (пет), за които твърди, че са Христови монограми (хризми). Според автора тези несъвместими с мюсюлманската религия знаци се появяват на стените на джамията като спомен за това, че тя някога е била църква. Църквата е била посветена на св. Петка, защото „в православната традиция често срещано явление е използването на храмовете, посветени на тази преподобна светица за тържествена служба в петъчните дни около големия християнски празник Възкресение Христово (Великден), по-точно на Разпети петък през Страстната седмица преди Великден и на Светли петък, деня на Животворящия източник на св. Богородица през Светлата седмица след Великден. Явно не е било случайно преобръщането на този „петъчен православен храм в главен – петъчен мюсюлмански“. Понеже паралели на въпросните „хризми“ той е открил в Костур, Македония (дн. Кастория, Гърция), то изводът е, че българските майстори, строили джамията, са от този град.[44]

Не знам какво означава „петъчен православен храм“, но ще отбележа, че по принцип тези орнаменти са много интересни, независимо дали са хризми, или не, и заслужават внимание. Във всеки случай твърдението, че на външните стени на джамия от XV в., и то поставени на видно място, може да има Христови монограми, е абсурдно. Идеята на автора, че е построена петъчна джамия, защото преди това там имало църква „Св. Петка“, е невероятна, тъй като постройката на мюсюлмански молитвени домове очевидно се подчинява на законите на мюсюлманската религия и богослужение, а не на християнските традиции. Независимо дали майсторите са българи, или не, при постройката на джамия са се съблюдавали правилата на ислямското култово строителство, а не на християнското.[45] И най-накрая, идеята, че джамията има формата на трикорабна базилика, защото първата джамия е била три-

[42] Вж. за тази джамия Рудлоф-Хиле, Рудлоф 1934: 388–389; Татарлъ 1966: 579, 582, 605, 608.

[43] Пижев 1995: 134.

[44] Пижев 2001: 300–302.

[45] За превръщането на църкви в джамии на Балканския полуостров вж. обобщаващото изследване на Андрејевић 1976: 99–117.

корабна базилика, също е абсурдна, доколкото Джумая джамия няма форма на трикорабна базилика, независимо, че интериорът е разделен на три части (нефа), обособени чрез масивни колони. Ако трябва да се сравнява с някоя от известните до днес църковни сгради, то джамията по план най-много прилича на кръстокуполна църква.[46]

Преданието за това, че Джумая джамия е бивша църква „Св. Петка", може да идва от названието, доколкото „джумая" означава „петъчна" джамия, т.е. голяма джамия, в която се служи в петък.[47] Тази е и вероятната причина да възникне легендата и за „Хисар джами" („Фируз бей джами") в Търново, която археологическите разкопки не потвърждават.[48]

Причините за появата на идентификацията на Джумая джамия с църквата „Св. Петка" могат да бъдат търсени и в друга посока. Както стана ясно по-горе, има легенда, че преди идването на османците на площада пред днешната Джумая джамия ставал събор на първия петък след Великден, или на т.нар. Светли петък. След това съборът се изместил пред църквата „Св. Петка" под Джамбаз тепе, която преди това била нещо като параклис на катедралната.[49] Към тази твърде важна информация можем да прибавим и сведението, че църквата „Св. Петка" под Джамбаз тепе била известна и като „Св. Богородица Живоприемен източник".[50] Връзката на Богородичния култ и този на св. Петка беше показана по-горе. Така че, ако трябва да се търси църква под Джумая джамия, тя трябва да е Богородична, а не посветена на „Св. Параскева/Петка". Тук разбира се трябва да се припомни, че на около 100 м над Джумая джамия има Богородична църква („Св. Успение Богородично"). Сегашната постройка е от епохата на Възраждането, но очевидно е съществувала и по-рано – споменава се през целия османски период. Църквата със сигурност е предосманска, тъй като е построена на по-високо място от джамията. Обикновено османците не допускат да има християнски храм, разположен на по-високо и видно място от джамия, още повече от „Улу", „Главна джамия", каквато е Джумая джамия. Вероятно към момента на построяване ѝ църквата е била по-малка или най-малкото, значително по-ниска и джамията е доминирала. В също-

[46] Миков 2018: 9–11.

[47] Рудлоф-Хиле, Рудлоф 1934: 389; Стамов, Ангелова, Коларова, Чанева-Дечевска 1972: 164.

[48] Георгиева 1967: 29, 31; Генова 2000: 203–222. Чешмеджиев 2007/1: 499–512.

[49] Моравенов 1939: 122.

[50] Апостолидис 1959: 311; Пижев 1995: 136.

то време вероятно тя е била и действаща, което е попречило да бъде превърната в джамия, и за мюсюлманския храм е било намерено друго място в близост.

От друга страна, ако допуснем, че под Джумая джамия е имало църква „св. Параскева/Петка", то тогава следва да се обяснят причините за построяването на две църкви толкова близо една до друга – то очевидно няма смисъл. Ако приемем, че споменатият в легендите събор на днешния площад Джумаята наистина е провеждан на Светли петък, той е бил свързан с намиращата се малко по-нагоре по хълма Богородична църква, а не с някаква хипотетична църква „Св. Петка". Този празник е свързан очевидно с литийно шествие до църквата „Св. Параскева/Петка". След построяването на Джумая джамия от султан Мурад II, този събор очевидно не може да продължава да се провежда на това място и е бил премеестен при църквата „Св. Параскева/Петка" под Джамбаз тепе.[51]

[51] Чешмеджиев 2009: 520–531.

КУЛТЪТ НА СВ. ЕВТИМИЙ – ПОСЛЕДНИЯ ТЪРНОВСКИ ПАТРИАРХ

Св. Евтимий Търновски е последният патриарх на Търново и Второто българско царство. По-голямата част от сведенията за неговия живот черпим от Похвалното слово за него от Григорий Цамблак, който му е ученик и съотечественик.

Патриарх Евтимий е роден около 1330 г., вероятно в Търново, умира в самото начало на XV в. в Бачковския манастир, както ще стане ясно по-долу.[1] Като много млад постъпва в Килифаревския манастир, основан от първият български исихаст, св. Теодосий Търновски, ученик на св. Григорий Синаит. В началото на 60-те години заминава заедно със своя учител за Константинопол, където живее в манастира „Св. Мамант". След смъртта на Теодосий Търновски през 1363 г. Евтимий остава известно време в прочутият Студийски манастир, а след това заминава за Атон, където живее във Великата лавра, а след това и в скита, наречен „Селина", принадлежащ на българския Зографски манастир. Като противник на сключената от Йоан V Палеолог уния с Рим, Евтимий е изпратен на заточение на о. Лемнос около 1370 г. След това се завръща в България, където основава известния манастир „Св. Троица" северно от Търново, чийто ктитор е последният цар от Второто българско царство, Йоан Шишман. Тук той започва реформа на богослужебната книжнина, във връзка с въвеждането на Йерусалимския устав в Българската църква, като използва светогорски образци. Превеждат се от гръцки множество библейски и литургични текстове. Учениците на Евтимий, всред които Григодий Цамблак, широко разпространяват неговите идеи.

Около 1375 г. Евтимий е ръкоположен за Търновски патриарх. Смята се, че в качеството си на патриарх той налага Йерусалимския устав в Българската църква. През 1393 г. той е пленен от османските турци при превземането на Търново и след известно време е заточен в Бачковския манастир, което изяснявам по-долу. Това е използвано от Константинополската патриаршия, която унищожава патриаршеския статут на Търновската църква и я превръща в митрополия.

Освен въвеждането на новия устав и ревизията на богослужебните състави по атонски образец Евтимий е известен и като писател. Той пише жития, похвални слова и служби (някои с параклиси) на поредица от светци, чиито мощи се намират в Търново – св. Йоан Рилски, св.

[1] Чешмеджиев, Полывянный 2013: 374.

Петка Търновска, св. Иларион, еп. Мъгленски, св. Филотея Търновска, св. Константин и Елена, св. Михаил Воин, св. Йоан Поливотски, св. Неделя, св. царица Теофано. Освен това Патриарх Евтимий е писал и литургически трудове, като например един превод от гръцки служебник, той вероятно е автор на добавките в т.нар. Палаузов препис на Синодика на българската църква. Запазени са и четири послания на Патриарх Евтимий до различни лица на Атон и във Влахия, посветени на богословски въпроси. Съчиненията на Патриарх Евтимий се разпространяват широко в православния свят – Влахия, Молдова, Сърбия, Атон, Русия, Великото литовско княжество.[2]

Въпреки големия му авторитет приживе и значителното му творчество средновековният култ на Патрирах Евтимий е твърде неясен и около него има много проблеми. Основният извор за живота и култа на Патриарх Евтимий е Похвалното слово от Григорий Цамблак – 1414–1418 г.[3] То е запазено в пет преписа, всички от XVI в. (един молдовски и четири руски).[4] Смята се че е създадено ок. 1415–1418 г. в Русия, освен заради това, че се среща само в молдовски и руски преписи, а и заради факта, че във всички преписи Григорий Цамблак е наречен „**архїепископъ рwсїиски**“.[5] Издавано е многократно – в оригинал и превод.[6]

Според А. И. Яцимирски, повод за написването на Похвалното слово е известието за смъртта на Евтимий.[7] По-вероятно е предположението на П. Русев, че „като митрополит в Киев Григорий Цамблак замисля и подготвя някакво тържество за Евтимий“, което авторът смята, че е във връзка с провъзгласяването на Евтимий за светец.[8] Това предположение се подкрепя от факта, че в заглавието на всички преписи се чете един и същ израз: „**иже въ свтыхъ wтца нашего Єѵ҃ѳ҃їмїа**“,[9] а също от това, че на други места той е наречен „светец“: „**Стлъпь онь, иже въ тои ѹѣстнои горѣ, егоже Селина нарицѹт, аще и не гласом ве-**

2 Чешмеджиев, Полывяный 2013: 374–376, с библиография.

3 Kaluzniacki 1901/1: 15–88; Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 10, 91; Вж. бележките на Грашева 1982: 350.

4 Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 91–93; Грашева, в: Стара българска литература 1982: 351–352.

5 Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 18–19.

6 Стаара българска литература 1982: 352.

7 Яцимирский 1904: 208.

8 Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 19. Конкретни политически причини за възникването на словото търси Горина 1978: 335 сл.

9 Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 112, срв. с. 20; срв. Калев 1979: 25.

цимъ же паче въпїеть светаго це отъ безмлъвїа подвигы...“,[10] и след това: „**...и ихже съвра на светаго боритєлным разоумом отъ разлиуных родовь и градовь...**“[11] Някъде е наречен и „преподобен“ – вж. напр. № 24.[12] Веднага трябва да отбележа, че в параграф № 33 „свят“ е наречен и предшественикът на Евтимий на патриаршеския престол, което релативизира до голяма степен използването на този израз: „**Да такоже въ сих бѣше онь и пастырь людїи исхождааше блаженное оно и свтым достоиное исхожденїе...**“[13]

Словото започва с едно сравнение на Евтимий с първожреца Аарон, което дава насока на по-нататъшното изложение.[14] В началната част на словото правят впечатление няколко момента – изразът, че Евтимий се числи към апостолите и увеличава техния брой, който се повтаря два пъти, и най-вече това, че светецът се вписал за жител на „небесния Йерусалим“, който топос пряко навежда на мисълта за светостта на Евтимий: „**Гражданина себе написа вышнѣго Іероусалима...**“[15]

Без да се занимавам подробно с богатото богословско съдържание на словото, трябва веднага да отбележа, че обосновката за светостта на Евтимий е повече биографична, отколкото чисто агиографска, или с други думи – чудесата в разказа са твърде малко, а преобладават чисто биографичните моменти.[16] Нещо повече, Григорий Цамблак въвежда свидетелства за светия живот на Евтимий и за духовните му подвизи, които са чисто рационални – за тях свидетелстват монасите от Студийската обител, тези от Великата лавра и безмълвниците от цялата Атонска планина, както се казва в № 17.[17]

Първото чудо в словото не се случва с Евтимий, а той е негов свидетел – това е епизодът, в който той става неволен зрител на исихасткия подвиг на своя учител Теодосий, който, облян цял в светлина, получава озарение свише и прави предсказание за османското нашествие в Бъл-

[10] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 150.

[11] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 156.

[12] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 158.

[13] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 174–176; срв. Кенанов 1984: 148–149; Броджи-Беркоф 1992: 323.

[14] Кенанов 1984: 147; Джамбелука Коссова 1994: 96–97.

[15] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 120.

[16] Вж. подробно Станчев 1982: 111; срв. за отделни точно предадени исторически моменти Гонис 1984: 324 сл.

[17] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 147.

гария.[18] Това чудо, строго погледнато, няма отношение към култа на Евтимий, но то му дава историческа дълбочина и връзка с исихастката традиция в лицето на Теодосий.[19]

Първото чудо, свързано непосредствено с Евтимий, което е твърде неопределено, се появява в текста чак в № 24 и е свързано с освобождаването на Евтимий от византийския император, който имал „някакво" божествено видение: **„...царю бавлѣшоу с божьствномоу видѣнїоу нѣкоемоу и томоу гнѣвом искоусити с запрѣтившоу, аще не прѣподобномоу на скорѣ свободж достоинж штдасть".**[20]

(„...на царя се яви някакво Божествено видение и го заплаши, че ще изпита гнева му, ако не отдаде веднаага на преподобния заслужаваната свобода".)[21]

Отношение към култа на Патриарх Евтимий може да има съобщението за изграждането от него на църква в околностите на Търново, посветена на св. Троица,[22] макар други свидетелства за тази църква и евентуално развитие на негов култ там да отсъстват. Следващото чудо вече е по-конкретно и „битово" – в № 44–45 се разказва за това, как Евтимий предизвиква дъжд с божията помощ, след едно дълго засушаване.[23] Главното чудо в Похвалното слово е след превземането на Търново от турците – знаменития момент с опита за екзекуция на Евтимий:

„Сїа глаголааше великомждрѣныи и оусѣкателѣ призываше, и главж прѣкланѣаше, простира оусѣрдно шїж. Он же и гоѣше и готовь бѣше съврѣшенж ранж наносити оуже. Нж иже многда царѣ безаконѢщаго ржкж простершж с оудрѣжати пророка, недвиженїемь авїе поразивы и оубїистѣвнж сїж десницж тѣмижде прѣлагаеть шбразом на недвиженїе и недѣиствїе, бавленно бако нѣкотwрои мрѣтваго ржцѣ

[18] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 140–142.

[19] Това чисто исихастко чудо се случва в обител, която не е определена в текста, само се казва, че е в дълбока пустиня. Според авторите на изданието, Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 139, бел. 14, това е планината на юг от гр. Килифарево, Търновско. Веднага след този епизод, се споменава, че варварите (османските турци – б.м., Д.Ч.) оплячкосват всичко и Теодосий, заедно с Евтимий, заминават за Константинопол. Ако се използуват сведенията от Пространното житие на Теодосий Търновски от патриарх Калист, това би трябвало да е последния български манастир на Теодосий, който се намирал на 20 поприща от Търново, и който според същото житие е различен от този в „Кефаларево".

[20] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 158.

[21] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 159.

[22] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 162; срв. Броджи-Беркоф 1992: 324.

[23] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 190–192; срв. Броджи-Беркоф 1992: 325.

мнѣти с къ животноу и движѫщомоу с трогоу прилѣпленѣ“.[24]

(„Това говореше великомъдрият и призоваваше палача и главата скланяше, като протягаше с готовност шия. И оня дойде и беше вече готов да нанесе смъртоносния удар. Но този, който някога порази и направи неподвижна ръката на оня беззаконен цар, простряла се да улови пророка, и тази убийствена десница по същия начин превърна в неподвижна и неспособна за действие, сякаш беше някаква ръка на мъртвец, прилепена към живо и движещо се тяло“.)[25]

В литературата има доста опити да се тълкува този момент рационално и като отражение на действително събитие.[26] Той е изяснен добре от И. Дуйчев, като библейски и легендарен. В основата му стои третата книга „Царства“ (13: 1–6), среща се в латински и византийски жития.[27] Това в случая няма значение – важното е че моментът е „култотворен“.

След чудесното спасение, Евтимий е заточен в Македония: **„...вожїа же оловѣка въ Македонїѭ затоуена отпоустити“.**[28] Както много отдавна е посочено в науката, не е известно мястото на заточение,[29] но за това, по-долу. Тук в заточение той продължава своята дейност – „лов на души“, както я нарича Григорий Цамблак, но по-важна за нас е изцелителската му дейност, която е присъща на светците, макар чудесният момент само да е загатнат: **„...иже многажди своа уда разлиуными дръжима недѫгы, на своихъ рѫкахъ приносще, въздвратшаахѫ с, сихъ своима ногама зрще ходѧ, ако от тѫжкы оковы недѫга прѣмѣнени“.**[30]

(„Много пъти те донасяха на ръце децата си, обхванати от различни недъзи, а се връщаха, гледайки ги да ходят със своите крака, освободени от недъга като от тежки окови.“)[31]

Накрая Григорий Цамблак съобщава за смъртта на Евтимий, без да конкретизира място и дата, нито нещо относно погребение, гроб,

[24] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 214.

[25] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 215.

[26] Иречек 1978: 397; Сырку 1898: 586–587; Ников 1928: 77, бел. 1; Киселков 1938: 140; Горина 1982: 342; срв. още литература у Дуйчев 1953: 346.

[27] Дуйчев 1953: 245 сл.; Трифуновић 1974: 71; Кенанов 1984: 146; Грашева, в: Стара българска литература 1982: 354.

[28] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 216.

[29] Сырку 1898: 591.

[30] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 228.

[31] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 229:

евентуални мощи и пр.[32] Според мнението на италианската изследователка Дж. Броджи Беркоф цялата трета част на словото е посветена на уточнения от богословски характер, имащи за цел канонизацията на Евтимий.[33]

Втори книжовен факт, показващ култ към Патриарх Евтимий, е една стихира с неясна датировка, намерена в откъс от ръкопис намерен Бобошевския манастир „Св. Димитър", под дата 17 юли:[34]

„Звѣздѫ незаходимѫю; зарми просвѣщающѫю оучєніи всю болгарскоую странѫ, и вс сѣвернѫю и до окєна, и западна до Илирика — ѭвилъ с єси трєблаженне, свтѣишіи, отче Єѳиміе, пастирю добры, раностотель свтыхъ ангелъ, апостолѡвъ единонаравенъ; не сребролюбї мїрови сокрѡвища сниска, высотѫ намъ смиреномѫдрї показа; изгнанїе, гоненїе и заточенїе прїлъ еси; и отечествѫ и народѫ своемѫ во врем нѫжды крепитель показалъ с еси; и многї къ благочестїю привелъ еси; того ради и побѣды вѣнцемъ т Христосъ вѣнча; и ѭкѡ имѣ дерзновенїе, вѣди покровитель народѫ своемѫ и моли с ѡ дшахъ нашихъ."[35]

Това е стихирата, която се чете след утринното евангелие. Не е ясно дали е имало цяла служба на светеца, но това е вероятно[36] (макар и не задължително), като се имат предвид текстуалните съвпадения между похвалното слово и тази стихира. В похвалното слово на едно място напр. се казва: **„...нѫ и сѣверна въсѣ до ѡкеана и западнѣ до Илири-**

[32] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 232. Това не е попречило на Маринов 1898: 384 да „съобщи", че Евтимий е починал, „според съчуваните предания и бележки" на 17 юли 1402 г., на 72 годишна възраст.

[33] Броджи-Беркоф 1992: 325–326: „Третья часть „Слова" открывается уточнением богословского характера. По всей видимости, цель его – канонизация Евфимия: проявив себя равным апостолом по своим аскетическим и пастырским добродетелям, патриарх равен апостолам и благодаря той твердости, с которой он встречает гонения и мученичество. Равный апостолам, добавляет Цамблак, Евфимий являет себя равным также и пророкам, и среди них выделяет в особенности Иеремию. Таким образом находят формальные выражения „тематические ключи", которые с железной логики образуют смысловой каркас и в этой части текста, связывая одновременно и с предшествующими частями. Постоянные отсылки на текста апостола Павла, которые, как мы видели, появляются с самого начала сочинения, переплетаются с этого момента с отсылками к Мойсею и Иеремии. Фигура Иеремии, как кажется, получает некоторые преимущество перед другими, не нарушая, одноко, формального и концептуального равновесия, которые характерно для „Слова" как целого."

[34] Маринов 1898: 357. В това единствено съобщение за тази стихира не се дават повече данни.

[35] Попов 1901: 121, бел. 149.

[36] Калев 1979: 26.

ка мѫжа дѡвродѣтѣлїѫ иꙁдалеѵе привлаѵаахѫ с...“[37] Това представлява един топос, „произхождащ“ от св. апостол Павел, познат и от други паметници,[38] но смятам, че този макар и изолиран, пример на текстуално сходство подкрепя предположението, че е имало служба и че тя е била написана на базата на похвалното слово.[39] Съществуващата днес пълна служба за Патриарх Евтимий, която се изпълнява в българските църкви е написана от епископ Партений през 1951 г.[40]

Единственият познат днес образ на Патриарх Евтимий е от двустранна икона (заедно със св. Теодосий Търновски) от музея в Ловеч, инв. № 15 – втората половина на XVIII.[41] Няма известни средновековни изображения.

Иконата е принадлежала на старата църква „Св. Параскева“ в Ловеч, разрушена вероятно след Гръцкото въстание от 1821 г. От едната страна е изобразен Патриарх Евтимий, в монашеско облекло, а от другата – неговият учител Теодосий Търновски, представен също като монах. Това, че иконата е двустранна, показва, че тя е използвана във връзка с празнуване на паметта на светците, както смята и М. х. Неделчев, който я свързва с култ към Патриарх Евтимий в Ловеч,[42] което се подкрепя и от съвременните изследователи.[43] Това е вероятно, доколкото иконата е литийна. Важно е заключението, че иконата е близка стилово до някои стенописи от втората половина на XVIII в. от Зограф, и особено фактът, че образите са силно повлияни от „Стематография“ на Христофор Жефарович.[44] Всичко това показва, че иконата е рожба на късна традиция, от XVIII насетне и няма отношение към средновековния култ.[45]

От стигналите до нас паметници не може да се съди кога и къде е започнал да се развива култ към Евтимий Търновски. Според П. А. Сирку това е станало през XVI в. За твърдението си той се основава на един от преписите на служебника на Патриарх Евтимий, където в статия,

[37] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 196.

[38] Чешмеджиев 2001: 63–64, с още литература.

[39] Златарски 1906: 60–61.

[40] Калев 1979: 26.

[41] Х. Неделчев 1930: 89; Василиев 1987: 165; Стефанов 1989: 60; Ангелова 1996: 92–93; Ангелова 1999: 53. Генова 2001: 14.

[42] Х. Неделчев 1930: 89.

[43] Генова 2001: 14.

[44] Ангелова 1999: 53.

[45] Ангелова 2004: 29–32.

прибавена в началото на XVI в., той е наречен „свети“: „**мл҃тва с҃т҃го патрїарха кр҃ Ѳ҃вторьновскаго прочитаемаа въ врѣмѧ съмрѣтоносїоу**“.[46] Това според руския учен навежда на мисълта, че по същото време в Зограф, а несъмнено и по-рано, вече са признавали Евтимий за светец. Впоследствие почитанието е било забравено, в резултат на запустението, което, казва Сирку, е преживял този забележителен манастир. От друга страна, добавя той, забвението доказва, че за Патриарх Евтимий не са съществували никакви видими признаци на почитание – нито служба, нито житие, а всичко се е основавало на спомена, който по-късно се е заличил.[47] Цялата тази конструкция обаче е изкуствена – в текста „свети“ е приложено към патриарх, а не към Евтимий. Очевидно тук „свети“ замества „преосвещен“ в други варианти на титлата на Патриарх Евтимий.[48] Така че този текст не може да бъде използван като доказателство за неговата святост.

Както се видя по-горе, похвалното слово по-скоро инициира култ към Евтимий, а не е резултат от него. Тук може да се припомни един важен въпрос, който поставят В. Н. Златарски и К. Иванова. А той е от кого е обявен за светец Евтимий, тъй като това може да бъде направено само от църковна организация. По онова време самостоятелна българска църква вече няма.[49] Дали това не е направено от Григорий Цамблак в столицата на Молдова – Сучава, където е проповядвал, и/или после в Киев, където е бил митрополит. Дали за това не говори фактът, че между запазените пет преписа на похвалното слово няма нито един български?[50] Разбира се, култ може да бъде развиван и от по-малка църковна единици – в дадена епархия или манастир (Зограф?).

Особено важен в този контекст е един въпрос, който повече от 100 години вълнува научните, особено паранаучните среди, както и широката общественост. Става дума за „гроба“ на патриарх Евтимий в Ба-

[46] Сырку 1890: 78, бел. 1.

[47] Сырку, 1890: LVII–LVIII; срв. Попов 1901: 120; Х. Неделчев 1930: 89.

[48] Коцева 1985: 5, 36; срв. Николова 1994–1995: 62, 67.

[49] Този въпрос се поставя и от Кил 2002: 236, който без да познава цитираните автори, между различни неясни и дори странни аргументи (напр. че патр. Евтимий не е бил надживян от правилните хора, или че някакви „узурпатори“ не са искали да запазят спомена за великия мъж!) споменава също, че липсата на канонизация може да се е дължи на това, че след смъртта на Евтимий българската патриаршия е присъединена към Константинополската. Същевременно той очаква патр. Евтимий, както и Теодосий Търновски, веднага да бъдат изобразени по стените на българските църкви, като дори предлага къде би трябвало да стане това – в „Св. Петър и Павел“ в Търново и дори в Иваново, макар да знае, че там стенописите са по-ранни.

[50] Иванова в Стара българска литература 1986: 100–101.

чковския манастир.

Както стана ясно по-горе, в Похвалното слово Григорий Цамблак не споменава нищо за смъртта на Евтимий, нито за някакъв гроб или мощи, а има една обща фраза: „**Мнѣ же прочее еже о немь слово зде конець да пр҃иметь, идеже и онь житї҃а имѣ конець, паче же страданї҃и конець и начало же ѡ Хр҃истѣ жизни...**“[51]

Не става ясно защо Григорий Цамблак не казва нищо по тези въпроси, дали защото не е бил информиран,[52] или по други причини? Във всеки случай така е пропуснат един важен компонент от всяко едно светителско почитание.

Поради липса на конкретни данни за смъртта на светеца във финала на Похвалното слово за тази цел обикновено се използва едно друго място от същия паметник – там където се разказва за заточението на Патриарх Евтимий, като презумпцията е, че той умира по време на това заточение. Както се видя по-горе, сведението е пределно общо – казва се само, че е заточен в Македония. От тук нататък започват различните предположения. Някои тълкуват топонима „Македония“ съвсем пряко и търсят гроба му например в манастира „Св. Йоан Продром“ край Сяр.[53]

В основата на повечето от тях стои схващането, че под „Македония“ Григорий Цамблак е имал предвид не античната и сегашната Македония, а днешната Тракия, където се е намирала средновековната Македония, което е факт, засвидетелстван в множество извори – български, византийски, западни и източни.[54] Така К. Иречек, изхождайки от това

[51] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 232, срв. превода на с. 233: „Нека прочее тук да бъде краят на моето слово за Евтимий, дето е и краят на неговия живот, по точно краят на страданията и началото на живота му в Христа,... .“

[52] Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 233, бел. 90, смятат, че няма причина да се мисли, че датата на смъртта на Евтимий не е била известна на Григорий Цамблак. Иванова 1986: 100, приема, че Григорий Цамблак не е бил информиран по този въпрос, иначе не бил пропуснал да отбележи датата, най-малкото в надслова на словото, както повеляват изискванията за въвеждане в календара на нов светец.

[53] Иванов 1902: 225–226.

[54] Сырку 1898: 591; Срв. подробното изследване на Коледаров 1985: 90, с преглед на употребата на това понятие в паметниците създадени от Евтимиевия кръг. Този извод се подкрепя и от една конкретна податка у самия Константин Костенечки. В Сказанието си той споменава, че се е учил при: „**...сего бо дивнаго въ словѣ въ малѣ оученик҃ъ кывь҃ Ѧндроник҃ъ нѣкто романїискыїѣ ѡбласти...**“, Куев, Петков 1986: 92, срв. с. 15; срв. Константин Костенечки 1993: 16. „Романийската област“ или „Романия“ през този период обикновено се идентифицира с Тракия, вж. Гагова 1995: 233. Въпросният ученик на Евтимий, Андроник се споменава и в откритията и публикуван от Гошев 1931, Бачковски поменник от 1428 г.

схващане и от местни легенди, подобни на тези в манастира „Св. Йоан Продром“ до Сяр, смята, че Патриарх Евтимий е погребан в манастира „Св. Илия“, чиито развалини видял на един час път североизточно от Пирдоп, на брега на р. Елейска (Илинска).[55]

В самото начало на XX в. се разразява спор, който успява да измести центъра на внимание към себе си и да затъмни всички други опити за локализация на гроба на Патриарх Евтимий. Цялата история започва през 1905 г., когато в Бчовския манастир са извършени разкопки вероятно заради записани от руския учен В. Качановски през 1883 г. легенди на бачковски монаси, че Патриарх Евтимий е живял известно време в Бачковския манастир.[56] Тези легенди още тогава предизвикват съмнения и преки обвинения във фалшификация[57] вероятно заради обтегнатите отношения между П. А. Сирку и В. Качановски, а също заради нагласената им схема – след Бачковският манастир В. Качановски „кара“ Евтимий да замине за Зографския манастир (сигурно заради запазените там негови книжовни трудове) и най-накрая за Македония, тъй като очевидно руският учен приема топонима „Македония“ буквално, според времето в което живее. Според тогавашния игумен на манастира – отец Паисий (Пастирев), който ги извършва, разкопките са предизвикани от разказа на една 90-годишна бабичка от смолянското село Дерекьой,[58] която твърдяла, че там, където после бил открит гробът: „...някога при четенето на св. Евангелие и Апостола се палеше кандило и свещник – поставени на мястото, където се казва, че бил погребан някога свят човек. Дълго време и ред години горяло денонощно кандило“.[59]

При тези „разкопки“ на 20 ноември 1905 г., които са проведени според доклада на специалната комисия (в състав архимандрит Неофит, йеродякон Григорий, проф. В. Н. Златарски) в „артиката на голямата манастирска църква, пред западната ѝ врата, или под най-старата

[55] Иречек 1884: 19. Първото съобщение за тази легенда е на възрожденеца В. Чолаков, в цариградското списание „Читалище“ от 1874 г. Публикацията ми остана недостъпна, цит. по Златарски 1905: 5; срв. Богданов 1987: 18, 19; Балчев 2002: 15–28. Вж. преглед у Чешмеджиев 2005: 169–195; Чешмеджиев 2012: 73–80.

[56] Качановский 1888: 472; Сырку 1898: 591; Киселков. 1938: 169.

[57] Сырку 1898: 591.

[58] В доклада на комисията „Златарски“ 90-годишната бабичка е от Станимака, Архимандрит Паисий 1928: 65.

[59] Архимандрит Паисий 1928: 55, 116. За легендите свързани с гроба на патриарх Евтимий вж. Станимиров 1939: 279; Чешмеджиев 2001: 139; Балчев 2002: 15–28; Чешмеджиев 2015: 248–270.

малка църквица „Св. архангел Михаил“, и то тъкмо пред олтара на последната“, на дълбочина около 0,85 м са открити две плочи от местния пясъчник, добре замазани с хоросан по краищата. В присъствието на част от братята те са разкъртени и отдолу се показва гроб, дългите стени на който са иззидани с тухли и хоросан. В него намират, събрани накуп в центъра: една изгнила архиерейска мантия, която е идентифицирана по сърмените ширити, от които са останали само конци; два омофора и два епитрахила, също изгнили, две изгнили подметки от обувки–сандали. Тези находки са събрани от игумена в една бохча, поставена за хранение в манастирската съкровищница.[60]

„Разкопките“ продължават на 9 декември 1905 г., когато е открит и втори гроб съседен на първия, на около 1 м от повърхността.[61] Той е изграден по друг начин – не от тухли, а от големи сиво-черни плочи от местния пясъчник, дебели около 0,05 м. Работникът, който открива гроба, е могъл само с един удар на кирката да пробие тази дебела стена, тъй като дясната странична плоча не е цяла, а липсва долният ѝ ъгъл откъм главата. Липсващата част от плочата е запълнена с тухла, замазана с хоросан. Работникът попада случайно тъкмо на парчето тухла и го избива.[62] Заслужава отбелязване и фактът, че двата гроба имат различна дължина: този с одеждите е дълъг 2,20 м, а другият, с костите – 2,00 м. Те се допират в горната си част (към главата), а в долната (към краката) са раздалечени около 0,20 м, т.е. между тухлите на първия гроб и плочата на втория има пласт земя. Това обстоятелство, а също фактът, че гробът със скелета е малко по-ниско (ок. 0,15 м), кара комисията да предполага, че двата гроба не са копани едновременно.[63]

Във втория гроб са намерени човешки кости, покрити с черен прах и части от черни ширитчета, за които се смята, че са останки от монашеското облекло, с което е бил погребан покойникът.[64] Това е отбелязано в доклада на комисията.[65] Открита е и оловна плоча, навита като свитък, с надпис. Според игумена плочата се е намирала в ръцете на

[60] Доклад на комисията 1905: 589–593. Докладът е издаден и самостоятелно, а също и от Архимандрит Паисий 1928: 65–67. Тук цитирам по последното издание.

[61] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 70. Според самият Архимандрит Паисий 1928: 59 и двата гроба са открити на 20 ноември.

[62] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 72–73.

[63] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 73–74.

[64] Архимандрит Паисий 1928: 63.

[65] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 70.

починалия както и според, съставения акт за откриването.[66] Според доклада на комисията тя е открита още когато в страничната стена на този гроб е пробита дупка.[67] При откриването на втория гроб се разнася силно благоухание.[68] То, както и надписът на плочата убеждават присъстващите, че става дума за гроба на патриарх Евтимий.[69]

Според комисията надписът гласи: „**Св. мощи Єѵ҃дѵміѡ҃ прѣосѧ-ѥннѡмѹ арх. в. гр. Трън. и блъгарѡ. патрїар.**“ Отстрани е дадена и дата, от Рождение Христово: „**ѧ҃д҃ д҃ѧ҃**“, която се тълкува от комисията като 1404 г., първи или осми април.[70] В разгърнат вид В. Н. Златарски го чете: „**Свѣты҃ мощи Єѵ҃ѳѵміѡ҃ прѣосщ҃ѥннѡмѹ архїєпїскѡпѹ҃ Вєлїкаго҃ гра҃да҃ Трънѡва҃ и блъгарѡмъ҃ патрїарх҃ѹ҃**“. Според него той принадлежи „най-очевидно“ към XV в., като има сходство с т.нар. Зографски свитък.[71]

На плочата в акростих се чете вертикално думата „**сѵрота**“ (сирота), което се тълкува от откривателя като сведение за бедността и окаяното положение, в които изпаднал Патриарх Евтимий след неговото заточение, и за духовното обедняване на българската църква.[72]

Освен това комисията дава в своя доклад преданието, което се разказвало сред българското население в Станимака и околните села че в Бачковския манастир дълго време се пазели патерицата и короната (митрата) на Патриарх Евтимий. Патерицата била надписана с буквите „Е. П. Т.“ След една почти криминална история най-накрая те са изпратени в патриаршията в Цариград.[73]

[66] Архимандрит Паисий 1928: 59–60, 81–82.

[67] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 68.

[68] Архимандрит Паисий 1928: 70; Йеродякон Григорий 1906: 29. Със съгласието на игумена, един от монасите – отец Методий и един работник, разкопават друг гроб в същата артика, на 1 м на север и малко по на запад от стъпалата на задната стълба. В него намерат още един скелет, на по-плитко, от който излиза тежка миризма, Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 70.

[69] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 70. Между другото, когато комисията разглеждала намерените гробове, тя установила същото благоухание, Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 71.

[70] Доклад на комисията 1905, 589–593; Архимандрит Паисий 1928: 64 сл., и особено с. 75.

[71] Факсимиле у Златарски 1905/1: 603; Златарски 1905: 49–56.

[72] Архимандрит Паисий 1928: 61.

[73] Докладът на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 76; Станимиров 1939: 278. Срв. Балчев 2002: 16; Димова 1993, кн. 1: 15.

Любопитни са обясненията, които дават привържениците на мощите по два твърде съществени въпроса. Първият е защо на надписа пише „св. мощи", което очевидно не е могло да бъде известно на тези, които са погребвали патриарха, тъй като тленните му останки все още не са представлявали мощи. Вторият е защо архиерейските одежди, за които те не се съмняват, че са точно патриаршески заради двата епитрахила, са погребани в отделен гроб. Отговорът на първия въпрос се търси в Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак, където още от заглавието, а и от други места се виждало, че „патриархът се почитал за светия", без очевидно да се държи сметка дори за разликата във времето на погребението и написването на словото. Причината за отделното погребение авторите виждат в това, че Евтимий се е отрекъл от сана си, приел е монашеска схима и затова е погребан в монашеско облекло – само в черна монашеска риза, бос и легнал, а не в архиерейски одежди и седнал, както било обичайно.[74]

Веднага след откритието в печата започва дискусия, тъй като резултатите от разкопките са оспорени и архимандрит Паисий Пастирев е обвинен във фалшификация. Главен опонент на архимандрит Паисий и комисията се явява бившият скопски митрополит Теодосий.[75] Той противопоставя на изтъкнатите от откривателите манастирски и други предания (това на 90 годишната бабичка) подобни легенди, като напр. разказаната от бившия дългогодишен игумен на манастира отец Йеремия история за това, че в манастирската съкровищница имало заедно със запазена владишка патерица, хрисовул от последния български цар Йоан Шишман. В него се казвало, че царят изпратил 10 калугери от Търново в Бачковския манастир заедно с 20 мулета, натоварени с дарове за манастира. Калугерите трябвало да учат гръцки. Понеже тези търновски монаси знаели много добре кой е Евтимий, ако той е бил погребан в Бачковския манастир, то този факт би бил запомнен и изтъкнат от тях. Важно обаче е уточнението, че владишката патерица, на която толкова много се основават откривателите на мощите, е по-късна, изработена е от чипровски майстори около 300 години след Евтимий, което личало от запазения надпис. Митрополит Теодосий не съобщава какъв е този надпис, но казва, че факсимиле от него се пази у Йоаким

[74] Златарски 1905: 67; Доклада на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 77–80.

[75] Интересна подробност, която вероятно има отношение към мнението на скопския и после гюмюрджински митрополит Теодосий за гроба на патриарх Евтимий е, че той е тясно свързан с манастира „Св. Йоан Продромос" край Сяр, където е бил е монах, чичо му игумен, а брат му Иван Поп Илиев Икономович, известен като Иван Гологанов, завършва образованието си в него, Стоилов 1904: 245.

Груев, който го е наследил от своя тъст чорбаджи Салчо, брат на д-р Ст. Чомаков.[76]

Заслужава да се отбележи, че никой не коментира съхраняваната в ризницата на манастира „патриаршеска корона" на Евтимий. Поставям думите в кавички, защото един бегъл поглед върху развитието на архиерейските инсигнии ще ни покаже, че всъщност познатите днес архиерейски корони се появяват твърде късно. Сегашната корона (митра) влиза в употреба чак през XVII в. и е въведена в балканските църкви от александрийския патриарх Кирил Лукарис, който през 1620 г. става патриарх в Константинопол.[77] Така че патр. Евтимий още не имал корона (митра) и съответно тя не е могла да бъде намерена, а ако е била намерена тя очевидно не е негова.[78]

Най-сетне митрополит Теодосий атакува надписа на оловната плоча, за който смята, че е прост, не подхожда на един патриарх, обръща внимание на изписването на годината, и освен това, според него той не отговаря на изписването, характерно за XIV или XV в.[79]

Заради споровете В. Златарски издава и специална брошура, в която се опитва да дообясни своите основания за признаването на автентичността на гроба. Той разглежда подробно всички извори и легенди за заточението, които са били известни тогава, също какво се крие под понятието „Македония", за да установи, че Евтимий може да е бил заточен в Бачковския манастир. На базата на това, а също на връзките на манастира с цар Йоан Александър, който е негов ктитор, а вероятно и с неговия син цар Йоан Шишман, Златарски допуска, че Бачковският манастир е един от центровете на Евтимиевата книжовна реформа, като дори приема, че известният Зографски свитък е писан тук. Всичко това подкрепя убеждението му, че Патриарх Евтимий не може да е бил заточен другаде.[80] След това бележитият български учен се заема с хронологията на живота на патриарха или по-скоро, на неговата смърт. Той приема, че това става между 1396 г., когато според Йоасаф Бдин-

[76] Златарски 1906: 7; Димова 1993: 18.

[77] Чифлянов 1973: 12; Чешмеджиев 2001/1: 138–139; Чешмеджиев 2005: 176.

[78] Владишка корона, за която се е вярвало, че е принадлежала на патриарх Евтимий, се е пазела и Търновската митрополия, според съобщението на Енчев-Видю 1994: 22, № 201, който цитира изследване на бившия търновски митрополит Йосиф. Според него обаче, тази корона е венецианска изработка, съдейки по орнаментите, тоновете и техниките на емайлиране, и не е по-стара от пазената в митрополията владишка патерица, датирана с надпис от 1800 г.

[79] Митрополит Теодосий 1906/1: 3; Мирополит Теодосий 1906.

[80] Златарски 1905: 1–39.

ски той е още жив, и 1408 г., когато е написано похвалното му слово от Григорий Цамблак, което значи, че той вече е покойник.[81] Всичко това му е било нужно, за да покаже, че датата на намерения оловен лист е истинската дата на смъртта на патриарха. След това Златарски подробно разглежда надписа с цел да отговори на основния въпрос – дали това представлява исторически документ, или нова фалшификация. След като установява, че от материала на плочата не могат да се извлекат положителни данни в тази насока, той обръща основно внимание на палеографията на надписа. На първо място на – както той се изразява – несвойствените за епохата съкращения, и преди всичко на съкращението „св." Както самият той казва, тук се очаква да се види съкращението „**сты.**".[82] Обаче поради липса на място за титлата писачът започнал да пише цялата дума, но се спрял на втората буква, като поставил точка. Към такова съкращение той прибягнал и за да нагласи буквите на акростиха. Още по-произволно е според него съкращението на думата „**прѣсвщенномѹ**", която не е съкратена, както следва да се очаква – като „**прѣсщенномѹ**", а като „**прѣсенномѹ**", което той обяснява отново с акростиха.[83] Що се отнася до знаменитите точки от съкращенията, „така несвойствени за епохата", те са сложени не за да се покаже, че думата е съкратена, а за да се отдели една дума от друга, по технически причини – отсъствието на междуредие, липсата на място и подбора на буквите на акростиха.[84]

След това авторът се заема с буквите от надписа. В начертанията на буквите, и особено на ижицата, той съзира сигурно доказателство за произхода на надписа от края на XIV–началото на XV в., като намира паралели в Зографския свитък, в Синодика на цар Борил и в Манасиевата хроника.[85] Като сигурно доказателство за датирането на надписа към XV в. В. Златарски приема и употребата в него на дателен падеж вм. родителен, тъй като в посоченото време дателният падеж имал много широка употреба. За такова доказателство той приема и наличието на акростих, какъвто присъства в българската книжнина от края на XIV–началото на XV в., но не и по-късно.

Накрая В. Златарски обръща внимание на означението „св. мощи". Според него нелогичното означение е във връзка с това, че съвремен-

[81] Златарски 1905: 40–46.

[82] Точката тук е на Златарски 1905: 51.

[83] Златарски 1905: 51.

[84] Златарски 1905: 52.

[85] Златарски 1905: 52–55.

ниците на Евтимий, които били свидетели на неговия свят живот и на чудесата, които станали през последните му години, го признали още приживе за светец и са счели за свой свещен дълг да предадат на потомството за това с означението „св. мощи“. За целта той се занимава и с въпроса за канонизацията на Патриарх Евтимий. Според него първите исихасти са имали толкова силно влияние със своя живот и подвижнически подвизи върху своите съвременници, че те още приживе са били считани за светци и са били канонизирани веднага след смъртта им. Така станало с Григорий Синаит, Теодосий Търновски и с Григорий Палама. Подобно на тях и Патриарх Евтимий се е ползвал още приживе с голяма слава както в България, така и в Константинопол и Атон. Проблемът при него обаче бил, че той се изявил като горещ защитник на българската църковна независимост. През последните години от патриаршеството си той преживял и анатемата на Константинополския патриарх Антоний срещу българската църква и умрял като враг на Цариградската патриаршия. Докато българите го почитали като светец, за Цариград той бил само един схизматик. Че гърците не признавали Евтимий за светец В. Златарски съди и по един пасаж в Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак, според който някои не повярвали в неговата святост.[86] Изводът на големия български учен е, че не може да се говори за светителска канонизация на Евтимий, особено след унищожаването на българската патриаршия. Това обаче било направено от неговите (на Евтимий) съотечественици и съвременници, нещо, което се е практикувало у нас през времето на дългото духовно робство под Цариградската патриаршия. Или с други думи, над Евтимий е била извършена т.нар. народна канонизация. За светец е бил признаван Евтимий в Зографския манастир на Атон в началото на XVI в., както свидетелства един служебник от онова време, несъмнено според Златарски по разказите на преселилите се тук монаси от Бачковския манастир. С течение на времето този култ се загубил независимо от това, че Паисий Хилендарски го нарича светец.[87]

Накрая В. Златарски разглежда въпроса кога е бил вложен оловният лист с надписа в гроба на патриарха – дали едновременно с погребението му, или след това. Този въпрос не би могъл да бъде разрешен, тъй като при отварянето на гроба е липсвало вещо лице, което да сравни дали замазката на каменните плочи, покриващи гроба, е била еднаква навсякъде. Все пак той мисли, че оловната плоча е била сложена при

[86] Kaluzniacki 1901/1: 58–59, срв. с. 87, бел. 42; Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971: 226–228, 91–93.

[87] Златарски 1905: 57–61.

погребението, защото:

1. Изкопаните едри кости от човешки скелет, положени грижливо накуп от страна на надгробната средна плоча. Те са били от скелета на някой прочут покойник, който е бил погребан в гроба по-рано. Ако е бил отварян гробът след погребението на патриарха, тези кости не биха се запазили в този ред;

2. Материалът, на който е написан надписът – оловен лист, който не е бил приготвен специално за тази цел, а е взет от съкровищницата на манастира, където са се съхранявали плочите от покрива на старата църква. Кога са били прибрани тези листове в съкровищницата, не се знае – това вероятно е станало, преди да се срути сводът на скривалището, тъй като са били затрупани от него. Според манастирските предания най-голямо разрушение е претърпял манастирът в началото на XVI в. Значи тези листове са се намирали вече там през XV в. Фактът, че листът от гроба е взет от тях, унищожава всякаква мисъл за каквато и да било по-нова фалшификация на надписа и в същото време доказва, че когато са приготвяли надписа, възползвали са се от съществуващ вече материал и при това взимането му не е могло да стане негласно – условия, което би открило винаги всяка преднамерена цел;

3. Надписът е приготвен по начин, че да бъде колкото се може подълготраен. Благодарение на химическия анализ, направен от проф. Н. Добрев (известен химик от онова време), се установява, че надписът е направен с черна гъста маса, близка до черната смола („зифт“), и след това плочата е била залята с разтопена борова смола (чам сакъз).[88]

Няма съмнение според Златарски, че надписът е поставен вътре в гроба заради непримиримата вражда и омраза на гръцкото духовенство към Патриарх Евтимий. Дори да допуснем, смята той, че надписът е вложен в гроба по-късно от погребението, то тогава ще трябва да признаем, че той е бил написан и вложен от българи, които са го познавали, или от такива, които са от близко до него поколение. Трябва също така да се постави влагането на надписа във връзка с някое събитие, което заплашвало с унищожение паметта за Евтимий, а това събитие е могло да бъде само преминаването на Бачковския манастир в гръцки ръце през втората половина на XV в. Затова не може да става дума не само за нова фалшификация, но и за такава след XV в., още повече че от XVI в. манастирът бил вече в ръцете на гърците, „а ние никога не бихме могли да очакваме такова високо патриотическо дело от някой грък или пък погърчен българин“.[89]

[88] Златарски 1905: 61–63.

[89] Златарски 1905: 63–64.

В. Н. Златарски завършва с допълнителен анализ на датата, посочена в надписа, която разчита като 1 април 1404 г. Според него това е датата на Евтимиевата смърт. За да провери тази дата, авторът привлича някои документи на Константинополската патриаршия. Така според акт на цариградския патриарх Антоний от август 1394 г., угровлахийският митрополит Йеремия получава назначение да изпълнява архиерейски длъжности в Търново, без обаче да заема Търновската катедра – той например няма право да ръкополага епископи. Йеремия пристигнал в Търново през май 1395 г. Очевидно през 1394 г. е бил назначен временен митрополит, тъй като Евтимий още бил жив и не е бил лишен от катедрата си по каноничен ред, нито се бил отказал сам от нея. През 1402 г. в Търново бил назначен постоянен митрополит. Според Златарски това е било възможно, тъй като Евтимий вече се бил отказал от архиерейския сан и бил приел монашеска схима. Основание за това Златарски намира в данните от погребението – остатъците от монашески дрехи във втория открит гроб. Тъй като Патриарх Евтимий сам се бил отказал от своето архиерейство, Константинополският патриарх вече можел да назначи редовен митрополит.[90]

Както се вижда, позицията на В. Златарски е интересна. С някои постановки в нея можем да се съгласим безусловно. Така например още преди откриването на приписката от Ловешкия сборник той показва добре, че Патриарх Евтимий е заточен именно в Бачковския манастир. Важна е също идеята му за връзките на манастира с цар Йоан Александър и цар Йоан Шишман, макар че Зографският служебник очевидно не е писан в Бачково.[91]

Неубедителни са обясненията на В. Златарски относно съкращенията в надписа, наистина несвойствени за епохата, както и самият той отбелязва. Не е логично, ако писачът иска да предаде една дума, но няма място, да започне да я пише цялата, а не да даде нейното стандартно съкращение, употребявано от столетия, както е в случая със „св.". Още по-малко отношение има акростихът, с който той обяснява и другите грешки. Също така неубедително е обяснението за съкращаването с точки – „техническите" причини биха могли да бъдат решени и по друг начин, както в много други надписи, още повече, че те присъстват точно на местата, където думите са съкратени.

Разсъжденията на В. Златарски относно светителската канонизация на патриарх Евтимий са важни по принцип, обаче не могат да слу-

[90] Златарски 1905: 65–68.

[91] Сырку 1890: XXI сл.; Коцева 1985: 37–42; Коцева 1992: 136–137.

жат за доказателство, че надписът е съвременен на погребението. Дори Евтимий да е канонизиран само „народно“, а не официално, тялото му не е могло да бъде наречено „св. мощи“ при погребението, защото то не е представлявало още мощи – за това е било нужно да мине известен „технологичен срок“, те да извършат чудеса и пр.

Още по-неубедителни са изводите на Златарски относно автентичността на оловния свитък. Изтъкнатото от него по-скоро убеждава, че имаме работа с мистификация – като например това, че плочата е взета от хилядите оловни плочи от стария покрив на Бакурианова църква. Същото се отнася и до технологията на изготвянето на надписа – това няма никакво отношение към въпроса за времето на неговото поставяне. Тези изводи на Златарски показват единствено, че той сляпо вярва в автентичността на надписа.

Заслужава внимание анализът, който прави големият учен, на времето на влагането на надписа в гроба. Освен паралелите с известни паметници от периода XIV–XV в., които има според него надписа и които към времето на „откритието“ вече са публикувани и значи могат да бъдат ползвани от евентуалния съставител; освен доказателството, че е използван дателен падеж, а не родителен, защото дателният бил много разпространен тогава; и най-накрая знаменития акростих, който е толкова странен и несвойствен не само за търсения период, но и за цялото Средновековие и може да бъде доказателство единствено за фалшификация, Златарски добавя и още разсъждения, които заслужават внимание. Това са разсъжденията относно българо-гръцката вражда, преминаването на манастира в гръцки ръце и невъзможността по тази причина за влагането на надписа от XVI в. насетне. Подчертавам и неговото мнение, че дори това да е станало по-късно от самото погребение, то не може да е много по-късно, а тогава, когато споменът за патриарха е бил още жив. Заслужава да се отбележи, че това той казва, преди да се открие приписката в Ловешкия сборник.

Конструкцията, която предлага В. Златарски относно периода, в който трябва да се търси датата на смъртта на патриарха, е интересна, но не може да се приеме. Констатацията, че Евтимий е умрял през 1404 г., е направена за да се нагласят използваните от него извори с данните от оловната плоча, където отгоре на всичко и възстановката е условна. Става дума за това, че на мястото на стотиците вм. у (= 400) стои д (= 4), което според Златарски се дължи на близостта на 400 и 4. Това обаче се отнася, ако говорим за днешните арабски цифри, и в никакъв случай за старобългарското изписване, което е твърде различно. Пък и самата форма на датата е странна, да не говорим, че има и съкращение с титла.

Всъщност не е било нужно да се правят сложни разсъждения защо през 1402 г. е назначен постоянен митрополит на Търново, ако се приеме възстановката на В. Златарски.[92] Няма никакви данни, че Евтимий се е отказал от своя патриаршески сан. Единствената податка са данните от самото погребение – остатъците от монашеско облекло в гроба с костите и знаменитият акростих „сирота". За назначаването на постоянен митрополит в Търново може да има само една-единствена причина – патриарх Евтимий вече не е между живите.[93]

Спорът не довежда до положителен резултат вероятно защото в него се намесват и твърде много извъннаучни фактори – лични вражди и пр., и се загърбват отговорите на важни и принципни въпроси.[94] Тази дискусия кара св. Синод на Българската православна църква да иска нова анкета от друга, независима комисия и Й. Иванов и Б. Филов заминават за манастира. В резултат се появява известната студия на Й. Иванов за Асеновата крепост и Бачковския манастир. Й. Иванов изброява десет причини, заради които този гроб не може да бъде на Патриарх Евтимий, независимо от позицията на В. Златарски:

1. Гробът, съдържащ оловната плоча с надписа, е отварян по-рано, защото плочата, която го е покривала, е счупена и частите ѝ не съвпадат;

2. Църквата, към която принадлежи гробът, е градена през 1604 г., 200 години след смъртта на патриарха;

3. Оловната плоча, на която е направен надписът, е взета от стария покрив на църквата, каквито плочи има в голямо изобилие в склада на манастира;

4. Надписът е правен с мастило върху оловната плоча;

5. Начертанието на буквите е ново и няма характерните особености на среднобългарската графика;

6. Съкращението с точка, използвано в надписа е нов прием в писането;

7. Датирането само от Рождество Христово, а не от създаването на света е непознато за българската писменост от времето на Евтимий;

8. Подхвърлянето на оловни свитъци с надпис с цел да се открие изгубен светец, е добре познато явление, още от Средните векове насам;

[92] Проблемът за назначаване на постоянен митрополит в Търново през 1402 г. не може да се счита за напълно изяснен, вж. Дринов 1971: 112; Miklosich, Muller 1862: 223, 528–529; Трифонов 1906–1907: 3; Яцимирский 1904: 70–71; Снегаров 1935; Киселков 1938: 152; Laurent 1947: 162; Tachaos 1963: 67–82; Тодорова 1997: 38; Николова 2001: 124; Тютюнджиев 2007: 73–74.

[93] Киселков 1938: 151; Dujcev 1971: II; Събев 1987: 335.

[94] Златарски 1906: 4–8; Митрополит Теодосий 1906; Балчев 2002: 22–25.

9. От разкриването на едната гробница до разкопаването на другата, където е намерен и оловния свитък с надписа, са минали около 20 дни;

10. На втората гробница отстрани е имало дупка – оттам е бил изваден надписът, като да е преднамерено оставен.[95]

Независимо от всичко това Й. Иванов допуска възможността патриарх Евтимий да е прекарал последните години от живота си в Бачковския манастир на базата на сведенията на Григорий Цамблак, както и на това, че манастирът е бил ктиторски на цар Йоан Александър.[96]

Тази студия, предвид поставените важни въпроси и авторитета на нейния автор, задълго прекратява спора. Той се възобновява отново, вече в малко по-друга посока, през 1915 г., когато е публикувана известната приписка от т.нар. Ловчански сборник на Михаил х. Неделчев, датиран от края на XV в., днес изгубен.[97] Текстът на приписката, запазен на фотокопие, гласи:[98]

„сїа же мы ѿ книги Кѡнстандина философа, іако же лѣтописана іаже ѡва вѣземше ѿ дроугїї книгы ... нь сего вышереченнаго Костантина. мало о немь коснем с, іаже ѿ еговы сьродникь по п҃ѣтїю навикнѫхь. глат во іако ѹченикѡ быти нѣкоемѡ Ѧндрею ѿученикь Евѳимїа бывшаго патрїарха҃ѡ трьновѣском. при хр҃толюбившм цр҃ѡ и послѣднемѡ бльгарѡм, Шишманѡ. попоущенїемь вьсеи҃наго б҃а. живота сь цр҃твомь обнажена ѿ измаилѣтьскаго цра Баазита сна Ѧмѹрата цр҃ь оубїенаго на Косовѡ Мылошемь. в лѣ ҂ѕц҃а (6901 = 1393). тогда и Евѳїмїе бѣ, вь Стенимѣхь изгнанѣет с идеже и конець житїю приемь мнѡгаа писанїа изоставивь изложена о житїа х҃ сѣхь цр҃ю Кѡстантїю, прⷭбнѣи Пт҃кы, и рилскомѡ Іѡаннѡ и мегленскомѡ Іларїѡнѡ. Филоѳее аргишкои и сѣ Нⷭ҃ели. и ина мно҃го цр҃квы же, петриотиси падши с до основанїа, ѿ неѹьствы х҃ вр҃ мень владшихь. тѣм же и гробь сѣ҃го невѣдомь оустроис до дне҃. сь же Кѡнстантинь, из млада страхь Бж҃їи себѣ припрѣ книжнемѡ ѹченїю издавает с достиг же монастырь идеже ѹченикы Евѳїмїевы обрѣть вь малѣ самаго и сѣ҃кишаго Евѳимїа не обрѣть жива и еще...“[99]

95 Иванов 1911: 215–216.

96 Иванов 1911: 217.

97 За датата на сборника вж. Иванов 1915: 214: края на XV – нач. на XVI в.; Х. Неделчев 1930: 88; Трифонов 1943: 229; Ангелов 1983: 182–185; Куев, Петков 1986: 15, 257–258; Милтенова 1992: 256; Караджова 1994: 479; Христова, Караджова 2003: 86, 193–194, № 153.

98 Иванов 1915: 217; срв. Х. Неделчев 1930: 88; Трифонов 1943: 291–292; Караджова 1994: 479; Христова, Караджова, Узунова 2003: 86, 133–134, № 15.

99 Иванов 1915: 217; срв. Х. Неделчев 1930: 88; Трифонов 1943: 291–292.

В превод:

„Както се каза, това ни е от книгата на Константин Философ: както я намерихме преписана, така я поставихме тук. И друга една летописна (книга), която взехме от други книги. А покрай това – и друго (писание), което не беше известно, но имахме само някои необходими указания за (него), и затова беше (то) непознато. И друго – от летописните книги на Георги (Амартол), които включват (събитията) от Навуходоносор, и най-вече от цар Константин – първия християнски цар до Василий Македонец и неговите синове. Повече не намерих. Но за този, гореспоменатия Константин (Философ), ще се спрем малко повече на него според това, което научихме от неговите сродници. Казват, че той бил ученик на някой си Андрей, който бил ученик на Евтимий – Търновския патриарх, при христолюбивия и последен цар на българите Шишман, който с попущението на всесилния Бог приживе беше лишен от царството му в годината 6091 (= 1393) от измаилтянския цар Баязид, син на убития от Милош на Косово поле цар Мурад. Тогава и Евтимий бе изгонен в Станимака, където и дочака края на живота си. Той остави много писания, разкази за живота на светиите – за цар Константин, за преподобната Петка и за Йоан Рилски, и Иларион Мъгленски, Филотея Аргишка и света Неделя, и много други. *Църквата пък Петриотиси, която се събори до основите от времето на владичеството на нечестивите – там се направи тайно и съществуващият до днес гроб на светеца*. Този пък Константин, който от младини бе обзет от страх Божий, се отдаде на книжно учение, достигна до този манастир, където намери и учениците на Евтимий, като за малко не завари още жив и самия свети Евтимий".[100]

Тази приписка потвърждава предположението, че Евтимий наистина е заточен, починал и погребан в Бачковския манастир,[101] въпреки съществуващо и друго съобщение.[102] Според Ю. Трифонов авторът ѝ е

[100] Христова, Караджова, Узунова 2003: 133–134.

[101] Дуйчев 1996: 151; Дончева-Панайотова 1994: 13.

[102] Става дума за един разказ за възстановяването на българската и сръбската патриаршия, наречен „**О патриръсѣхъ Болгарскомѣ и Сербъскомъ**", който според Ангелов 1958: 263, вероятно е създаден през XVI в. В него, където между българските патриарси са наредени и Теофилакт Охридски и св. Йоан Рилски, се казва: „**В Терновѣ же градѣ много ѿ патріархъ іако слн҃це въсіаѧше. ѿ нихъ же есть иже въ ст҃ыхъ wц҃ь нашь ѳеѳфілакта еваг҃ліѥ скаꙁателъ, Іѡань же и Єѵѳимі и иніи мнѡꙁи, иже соуть и до нынѣ оу҃ныхъ мощеи цѣли и нерꙋшими в томъ самомъ градѣ Трънновѣ, исцѣленіе повсюдꙋ тоущеи**". Съобщението за това, че към времето на написването на произведението в Търново са се намирали мощи на патриарх Евтимий на пръв поглед изглежда алтернативно на приписката от Ловчанския сборник. При срав-

ползвал някаква летописна бележка от Бачковския манастир за заточението на патриарха.[103] По такъв начин отпада и предположението, изказано от противниците на идентификацията на открития гроб с този на Патриарх Евтимий, че става дума за гроб на йерусалимския патриарх Евтимий, който подписал типика на манастира при неговото основаване.[104]

В приписката се съобщава и друго важно нещо – по това време вече църквата е била запустяла. Патриархът е бил погребан в нея тайно. Същевременно в края на XV в. гробът все още е съществувал. Не става ясно дали той е бил известен, тъй като погребението е било тайно.

Евтимий обаче е наречен „свети", което показва, че на неизвестния автор на приписката може би е познат негов култ. Очевидно е обаче, че след запустяването на църквата и „изчезването" на гроба този култ е забравен.[105]

Откриването на тази приписка, потвърждаваща погребението на Патриарх Евтимий в Бачковския манастир, не променя отношението на учения свят към „откритието" на архимандрит Паисий Пастирев – мнението за фалшификация остава,[106] дори се добавят нови аргументи за това – според В. Сл. Киселков, архимандритът, завършил Казанската духовна академия и твърде образован, е използвал за надписването на оловната плоча – нещо което той извършил собственоръчно, ектенията от т.нар. Евтимиев служебник.[107] Паисий Пастирев се опитва да се за-

няването им обаче, трябва да се отдаде първенство на приписката, тъй като в този разказ има твърде много фактически грешки и съобщението за честните мощи се отнася обобщено за всички търновски патриарси, между които Теофилакт Български, Охридски архиепископ и св. Йоан Рилски, който е имал мощи в Търново, но не е бил патриарх!

[103] Трифонов 1943: 233.

[104] Typicon Bacuriani 1968: 65. Срв. Архимандрит Паисий 1928: 35; Станимиров 1928: 114–115.

[105] Киселков 1938: 167.

[106] Киселков 1938: 171$175. Срв. писмата на Л. Милетич до К. Иречек от 1 март и 2 май 1906 г., Миятев 1953: 384–387, NN 258, 261. Особено важно е първото писмо, в което Л. Милетич казва: „Трябва да Ви е известно, че в Бачковския манастир отвориха един гроб, в който освен един скелет се намери и една оловена плочка голяма ок. 30 см, с надпис, в който се казва, че в гроба се намират „св.мощи" на патриарха Евтимия. Има една забъркана дата, която от самото начало хвърли съмнение върху цялата работа. Едвам преди няколко дена можах да видя самата плоча и съвсем се усъмних в нейната старост, понеже буквите изглеждат не по-стари от началото на XVIII в. Нашият колега В. Златтарски взема работата много на сериозно".

[107] Киселков 1938: 175.

щити още един път, но неуспешно.[108]

Фактът, че Патриарх Евтимий не е погребан точно в открития гроб, се потвърждава и от проведените в ново време експертизи на костния материал. При тях се установява категорично, че в гроба има костен материал от трима души, най-старият от които е бил на около 50 години, т.е. значително по-млад от предполагаемата възраст, на която е починал Евтимий. Освен това според антрополога П. Боев, този, който е събирал костите и формирал скелета, не е бил особено вещ в анатомията, защото са комплектувани вместо лява и дясна совалка на ръката – две десни, освен това скелетът не е пълен, а липсват освен черепа и много малки кости на ръцете и краката.[109]

В ново време има още опити за възраждане на идеята за идентификация на открития от Паисий Пастирев гроб с този на патриарх Евтимий. Първият е на И. Богданов. По-голямата част от тезите му са рожба повече на фантазия и имат единствено белетристична стойност. Фактическите и логическите противоречия, както и откровените безсмислици в тях са очевидни. На първо място – той не успява да преодолее изводите на Й. Иванов по обстоятелствата, които засягат откриването на гроба и които показват възможна фалшификация, като някои от тях дори не коментира, защото очевидно няма как.

На второ място – не може да даде адекватен отговор и на набелязаните особености на надписа на оловната плоча, които го определят като късен не само по отношение на края на XIV–началото на XV в., но и за края на XVI–началото на XVII в., както твърди Богданов. Това се отнася до графиката на буквите, при които ту няма значение сравнението със ръкописни паметници, заради особеностите на материала, ту се схождат с печатен паметник от първата половина на XVI в. Майсторът на този надпис ту е много опитен буквописец, ту е неграмотен в „църковнославянската грамота". Датирането от Рождество Христово е направено ... заради липса на място на плочата, но същевременно под влияние на гръцки надписи, намиращи се в манастира. За да се достигне до откровената безсмислица, че отнасянето на надписа към епоха, през която вече се употребява леточислението от Рождество Христо-

[108] Архимандрит Паисий 1928: 101, дори добавя нови подробности към разказа на дерекьовската баба – че в гроба е погребана и сестрата на патриарх Евтимий, която преди това била покалугерена. Тази нова „подробност", за която не се съобщава порано, очевидно е съвсем измислена, доколкото няма никакви сведения, че Евтимий е имал сестра!

[109] Боев 1971: 10. Привържениците на автентичността на гроба навсякъде говорят за *двама* погребани в него.

во, не значи, че той е фалшификат, защото датировката върху оловната плоча се отнася до смъртта на Патриарх Евтимий, а не до времето, през което е съставен. И накрая, съкращенията, които също са направени пак поради липса на място, не са с точка (според приложената от него експертиза!), макар че точките са засвидетелствани още от първата комисия.

Опитите да се преодолеят възраженията на скептиците по отношение на автентичността на гроба на Патриарх Евтимий с идеята за вторичното му препогребване в края на XVI и началото на XVII в., са не по-малко нелепи. На първо място – откъм мотиви и условия. От една страна, това е направено от български монаси патриоти, но от друга страна те направили това тайно заради съпротивата на гърците, тъй като Евтимий е схизматик. Затова се стига до компромис – гробът е възстановен, но надписът е поставен вътре. Същевременно обаче многолетието (а не „вечна памет"!?) за починалия патриарх се изпълнява по време на богослужение „векове наред" в манастирските храмове по времето на същите тези гърци – игумени и монаси! Тук може да се запита и защо точно през XVII в. е възстановен гробът, а не по-рано, когато споменът за патриарха е още жив,[110] за което свидетелства и приписката в Ловчанския сборник.

Тези опити са неуспешни и с оглед на археологическата ситуация около двата гроба. На първо място, и този въпрос го задава Р. Морева още в рецензията си за книгата на И. Богданов: защо се е наложило гробът на Патриарх Евтимий да бъде отварян, костите да бъдат разбъркани или извадени, а после, през XVII в., да бъде възстановяван, след като е бил на същото място?[111] Обяснението, че гробът е бил загубен при разрушаването на Бакурииновата църква, не е убедително – двата гроба се намират под по-малката църква „Св. архангели Михаил и Гавриил" и не са засегнати от разрушенията.[112] Отгоре на всичко двата гроба, в които би трябвало да бъде погребан Евтимий, са от различно време. Това личи, както от начина на изграждането им, от различната дълбочина на която се намират, така и от различната им ориентация – те се допират до главите и се разхождат при краката с около 0,20 м, нещо, което е констатирала първата комисия,[113] и на което никой не обръща внимание.[114]

[110] Морева 1991: 55.

[111] Морева 1991: 53–56.

[112] Морева 1991: 55.

[113] Доклад на комисията – Архимандрит Паисий 1928: 73–74.

[114] Морева 1991: 55.

Вторият опит за реабилитация на идентификацията на гроба на Патриарх Евтимий е на В. Балчев. Той се основава на непубликуван доклад на Б. Дякович, тогавашен директор на Народната библиотека с музей в Пловдив, по въпроса за гроба, изпратен до министъра на Народното просвещение проф. И. Шишманов, както и на непубликувани архивни материали относно споровете, разгорели се около откритието.[115] В този доклад, писан след откриването на гроба, т.е. Б. Дякович не е свидетел на това, авторът намира нови елементи, които биха могли да хвърлят светлина върху спора. От най-голямо значение, смята В. Балчев, е информацията за начина, по който е третирана оловната плоча – според Дякович тя не е търкана само с оцет, спирт и вълнен парцал, а е била стъргана с нож. При тази операция буквите са изкъртени и остава само основата им. Тъкмо състоянието на буквите после е основният аргумент на защитниците на тезата, че надписът е фалшифициран. Освен това към доклада на Б. Дякович има приложена и скица, според която гробът се намира „точно под малкия олтар на църквата „Св. архангел Михаил", както и под гранитния подпрестолен камък на олтара".[116] Присъединявайки се към мнението на И. Богданов, В. Балчев също смята, че гробът на Патриарх Евтимий е отварян по време на строителните дейности през 1604 г., подобно на гробниците в притвора на старата Бакурианова църква, като в него е положена оловната плоча, за да замести някакъв унищожен знак.[117]

Докладът на Б. Дякович обаче едва ли би могъл да промени нещо – дали буквите са били стъргани с вълнен парцал, или с нож, в случая няма значение, тъй като основните проблеми не са свързани с материала, с който е изпълнен надписът, а с неговата палеография и ортография. Що се отнася до отварянето на гроба през 1604 г., трябва да припомня мнението на Р. Морева, че разрушенията на Бакурияновата църква не са засегнали частта под „Св. архангели Михаил и Гавриил", защото между двете църкви е имало разстояние, тъй като Бакурияновата църква е била по-малка от сегашната. Но дори да приемем, че работниците от 1604 г. са отваряли гроба, въпреки това остават въпросите, зададени към И. Богданов:

– Защо, ако гробът е бил известен, той е бил отварян и костите – разбъркани, а очевидно и смесени с други, тъй като там има кости от три индивида;

[115] Чернова на доклада се пази в Държавен архив – Пловдив, публикуван е от Балчев 2004: 22–25; срв. Балчев 2002: 17.

[116] Балчев 2002: 18.

[117] Балчев 2002: 19.

– Как се е случило така, че в гроба с архиерейските инсигнии има и късен епитрахил?

– Как е бил унищожен евентуалният паметен знак за погребението на Евтимий, ако гробът не е отварян по-рано? И ако е имало такъв паметен знак и той е бил унищожен, как са разбрали, че това е гробът на Патриарх Евтимий?

Накрая на въпроса, след като патриарх Евтимий не е погребан точно там където са двата гроба, то къде в манастира е погребан той, Р. Морева отговаря в рецензия за книгата на И. Богданов с предположението, че това би могло да бъде пред абсидата на голямата църква или евентуално вътре в църквата, „ако това не противоречи на църковните канони“.[118]

Въпросът се решава с извършените през 1955, 1983 и 1986 г. археологически проучвания в Бачковския манастир. През 1955 г. при копаене на изкоп за дренаж около съборната църква са открити следите от по-старата Бакурианова църква.[119] Още по-важни са резултатите от проучванията през 1983 и 1986 г., когато се разкопава притвора на съборната църква. През първата година са разчистени основите на южната ѝ конха, а през 1986 г. се вдига изцяло подът на притвора. Под пласта от строителни отпадъци са разкрити основите на пет колони, които според основателното предположение на археолога Р. Морева са колоните, на които се е държал притворът на Бакурианова църква. Подобно на притвора на Костницата той е бил открит. Свободното разстояние, което е оставало между съборната църква и църквата „Св. Архангели“, за която вече няма съмнение, че е от XI в.,[120] е било оформено като засводена галерия, която се е явявала естествено продължение на галерията на „Св. Архангели“.[121] Това го подчертавам, за да се види, че притворът на едната църква не е под олтара на другата, както смятат В. Златарски, И. Богданов и др. В случая по-важно е друго. При разчистване на притвора Р. Морева е разкрила общо 17 гробници: изкопани направо в терена; изградени от цепен камък; градени от тухли с бял хоросан и градени с каменни плочи, поставени вертикално. Част от тях са пресечени от източната стена на новия притвор от XVII в. В някои са открити струпани накуп кости от няколко индивида, а дру-

[118] Морева 1991: 55.

[119] Миятев 1957: 316–320; Миятев 1965: 192–193.

[120] Вж. неоснователните възражения на Бояджиев 1972: 79 сл.; Морева-Арабова 1990: 125; Чанева-Дечевска 1982: 179.

[121] Морева-Арабова 1990: 125.

ги са празни. Само в един случай има намерен изцяло запазен скелет, поставен по гръб, със скръстени ръце, ориентиран изток–запад. В повечето гробници не е открит гробен инвентар с изключение на две глинени чаши с прищипнати устия и фрагменти от две стъклени чашки, вероятно кандила. Навсякъде са откривани и железни гвоздеи, остатъци от ковчезите на погребаните. Освен това Р. Морева установява, че повечето гробници са използвани многократно, тъй като в почти всяка от тях се откриват кости от няколко индивида, струпвани накуп в долния им край. В един от гробовете са намерени два скелета, поставени един върху друг. Всички гробници са изградени така, че се съобразяват с основите на колоните на притвора от XI в., което ясно показва, че са изградени след построяването на Бакурианова църква. Горната дата на използването им се определя от пресичането на част от тях (седем на брой) от източната стена на днешния притвор, а една е пресечена от северната му стена. Това води авторката до логичното заключение, че когато в началото на XVII в. се изгражда новата църква, строителите попадат на гробниците, събират костите в западния им край и без да ги разрушават, поставят основите на притвора. Останалите гробници в западната част на притвора също са отваряни по това време, тъй като в тях е открит строителен материал от разрушената църква от XI в. Това показва без съмнение, че гробниците са използувани в периода XI–XVI в., но не по-късно от 1604 г., тъй като са пресечени от зидовете на новата църква.[122] След построяването на новата църква в 1604 г. те са забравени. При срутването на старата църква строителните отпадъци не са почистени и изнесени, а разстлани и изравнени, като градежът на новата църква е върху тях, както се установява категорично от разкопките. Поради това – и този извод на Р. Морева е изключително важен – гробовете не са откривани и отваряни при строежа, което показва, че никой не търси гроба на Патриарх Евтимий и той остава неизвестен. Гробовете под църквата „Св. Архангели“ също остават неизвестни, тъй като те не са засегнати при разрушаването на Бакурианова църква. Много правдоподобно е предположението на Морева, че местоположението на тези гробници – в притвора на съборната църква и галерията, свързваща двете църкви, показва, че в тях са погребвани лица с висок духовен сан. Тя самата не се наема да ги свърже с конкретни исторически фигури.[123]

[122] Морева 1991: 54.

[123] Морева-Арабова 1990: 126.

Към тези факти може да се добави следното. Откриването на новите гробници без съмнение показва, че двата гроба, разкопани през 1905 г., са част от своеобразен некропол, който се е намирал в притвора на старата църква и вероятно е продължавал още на запад. Предвид приведените по-горе доказателства не може да се твърди, че Патриарх Евтимий е погребан в един от двата гроба, още по-малко пък в двата – в единия мощите, в другия инсигниите. Не е изключено обаче, той действително да е погребан в притвора на старата съборна Бакурианова църква – санът му го позволява и предполага. Идеята, че патриархът е приел преди смъртта си схима, не почива на никакви сведения в никакви извори.

Може би оттук тръгват различните легенди, една от които свързва гроба на патриарха не с мястото на намерените две гробници, а с притвора на църквата, където горяло кандило.[124] Интересно е да се отбележи, че днес, въпреки че на гроба се палят свещи, той не се смята за чудотворен и не е обект на специален култ от страна на поклонниците.[125] Опитите да бъде идентифициран очевидно са „плод на поколенията от XIX в., които живели с духа на Паисия Хилендарски“ – по сполучливото определение на В. Сл. Киселков.[126]

[124] Киселков 1938: 170.

[125] Баева 2001: 40.

[126] Киселков 1938: 170.

ЛЕГЕНДИ ЗА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Патриарх Евтимий е една от най-известните личности в средновековна България. Прочут писател, книжовник, реформатор, последен български патриарх в Търново, той става една от емблемите на епохата непосредствено преди османското завоевание.[1] Както е известно, след падането на Търново под османска власт той е заточен в Бачковския манастир, където и умира в самото начало на XV в.[2] След смъртта му за него възникват множество легенди из цяла България. Най-много, поне известни, има от Родопите, сам по себе си твърде интересен факт.

Преди още да стане ясно, че патриархът е умрял и е погребан Бачковския манастир, руският учен В. Качановски записва през 1883 г. в манастира разкази за това. Той обаче чува и записва и друго предание – от Зографския манастир. И понеже смята, че тогавашна Македония, където твърди, че е умрял Патриарх Евтимий, съвпада със сегашната,[3] В. Качановски смесва всичко това и сам създава своеобразна легенда – според него Евтимий известно време е заточен в Бачковския манастир, после отива на Атон в Зографския манастир и най-сетне умира в Македония.[4] В. Качановски среща още тогава силна съпротива от друг руски учен – П. А. Сирку, който нарича писаното от него измислици.[5] Макар че една от причините за тази тежка присъда е личната му неприязън към неговия опонент, тя до голяма степен дискредитира събраните сведения от В. Качановски. Той всъщност не измисля разказаните му легенди, а само проявява безкритичност към разказите на монасите.[6]

След това легенди за Патриарх Евтимий записва знаменитият чешки учен и български министър К. Иречек. Той смята, че Евтимий е погребан в манастира „Св. Илия“, чиито развалини видял на един час път североизточно от Пирдоп, на брега на р. Елейска (Илинска).[7] Тази легенда всъщност е известна доста преди К. Иречек да дойде в България. За първи път я публикува българският възрожденец Васил Чолаков в

1 Чешмеджиев, Полывяный 2013: 374–376.

2 Чешмеджиев 2005: 169–195.

3 За „Македония“ през Средните векове вж. Коледаров 1985; Чешмеджиев 2002: 3–19.

4 Качановский 1888: 3; Попов 1901: 114–115.

5 Сырку 1898: 591.

6 Попов 1901: 115.

7 Иречек 1884: 19.

цариградското българско списание „Читалище“ още през 1874 г.[8]

С Бачковския манастир е свързана една легенда от с. Турия, Казанлъшко, откъдето патриархът минал на път за манастира и удивен от чудната хубост на мястото, го благословил.[9] В едновремешната Станимака (дн. Асеновград) пък се разказвало, че преди да стигне до манастира, патриархът спрял да си почине до разрушения параклис „Св. Петка“.[10]

Според запазена във фондовете на Държавния архив в Пловдив легенда на път за заточението си патриархът спрял заедно със съпровождащите го между селата Свежен (Аджар) и Розино. Тук дал кураж на местните жители и след това продължил на юг.[11] Пак в пловдивския архив е запазена и легендата, която очевидно е в основата на днешното име на пловдивското село Патриарх Евтимиево. Старото име на селото е Пранга. Името идвало оттам, че край селото са свалени прангите на заточения патриарх. Според друго предание от същото село той дори умира в него, като след смъртта му е пренесен в Бачковския манастир.[12] Както се вижда, повечето от тези легенди имат някаква връзка с Бачковския манастир.

Някои обаче търсят гроба на патриарха в манастира „Св. Йоан Продром“ край Сяр (дн. Серес), който се намира на около два часа път източно от града, в малка котловина на планината Смийница (Боздаг). Сведения за това дава българският търговски агент в Сяр П. Иванов, който през 1900 г. отива в манастира. Според разказа на отец Методий, бивш председател на българската община в Сяр, който през 1870 г. е подстриган за монах в манастира, когато бил млад монах, запомнил, че в едно от отделенията имало два гроба, на двама патриарси. Върху мраморната плоча на единия от гробовете имало надпис, който съобщавал, че там почиват останките на Патриарх Евтимий. Името на другия патриарх не могъл да запомни. П. Иванов не могъл да провери този факт, но през май 1900 г., подбудена от българското търговско представителство, в манастира пристига комисия, изпратена от Руския археологически институт в Константинопол. В нея влизат известните учени П. Милюков, Н. П. Кондаков и П. Лавров. Тя не намира никакви следи от гробовете и надписите. Според П. Иванов те били унищожени от гръцките монаси. Те преди това унищожили фрескови изображения

[8] Златарски 1905: 5; срв. Богданов 1987: 18, 19; 28.

[9] Димитрова, Зарев 1973: 7.

[10] Балчев 2002: 16.

[11] Балчев 2002: 15.

[12] Балчев 2002: 15–16.

на сръбския крал и после цар Стефан Душан и съпругата му Елена точно преди фотографското им заснемане от известния по-късно комедиограф Бранислав Нушич, тогава сръбски консул в Сяр. Евентуалното им унищожение закрепвало убеждението, че там е погребан Патриарх Евтимий.[13]

Най-много легенди за патриарх Евтимий има в Родопите. Те досега не са събирани или изучавани цялостно[14] и са били обект почти единствено на краеведски интерес, и то в посока да се докаже, че българският патриарх е посещавал или умрял на едно или на друго място. Повечето от тези легенди са за погребение на патриарх Евтимий на различни места в планината.

Както стана ясно в предишната глава, започналите през 1905 г. в Бачковския манастир „разкопки", при които се открива гроб, или по-скоро два гроба, в които се твърди, че е погребан патриарх Евтимий, са били предизвикани от разказа на една 90-годишна бабичка от смолянското село Дерекьой.[15] Тя твърдяла, че на мястото където после бил открит гробът: „...някога при четенето на св. Евангелие и Апостола се палеше кандило и свещник – поставени на мястото, където се казва, че бил погребан някога свят човек. Дълго време и ред години горяло денонощно кандило".[16] Разказът на бабичката, строго погледнато не е чиста легенда, макар че „разкопките" и изводите от тях не решават въпроса за погребението на последния български патриарх от Второто българско царство, но той се потвърждава от известната приписка в т.нар. Ловчански сборник от края на XV или началото на XVI в.[17]

[13] Иванов 1902: 225–226; Възарова 1960: 213–214, 225 където се цитира писмото на драгоманина при българското дипломатическо представителство в Цариград, Л. Танов, до директора на Руския археологически институт в Константинопол (Истанбул) Ф. И. Успенски. Между другото в писмото още преди проверката се изказва опасението, че гробът с мощите може да бъде унищожен от гръцкия игумен на манастира, който преди това унищожил изображенията на Стефан Душан и семейството му. Според митр. Симеон Варненски в същия манастир е бил погребан константинополския патриарх Генадий Схолариос.

[14] Балчев 2002: 15–16.

[15] В доклада на комисията „Златарски" във връзка със споменатите „разкопки", 90-годишната бабичка е от Станимака, Архимандрит Паисий 1928: 65. Също от Станимака е бабичката и в непубликуван доклад на Борис Дякович, който се съхранява в Пловдивския държавен архив, вж. Балчев 2004: 23.

[16] Архимандрит Паисий 1928: 55, 116; Станимиров 1939: 279.

[17] Христова, Караджова, Узунова 2003: 86, 193–194, № 153. Вж. Чешмеджиев 2005: 169–195, с останалата литература.

Легенда, само че вече местна, съществува в с. Гела, Смолянско. Според нея в селото бил открит гроб, в който, седнал на стол, със златен жезъл и златна корона, бил погребан Патриарх Евтимий. Един местен човек взел жезъла и го занесъл в Цариград (Истанбул). Там го продал и с парите се изучил – завършил стоматология.[18] По някои данни, гробът е открит при изкопаване на основите за построяване на сегашната църква „Св. Троица“ през 1910 г.[19] Според вариант на тази легенда, разказан ми от известната родопска фолклористка М. Чернева-Бебелекова, жезълът е открит, след като въпросният човек се е изучил в Цариград, но изчезнал от софийското му жилище при бомбардировките по време на Втората световна война. Въпросният човек е известният широколъшки зъболекар Дамян Каров. Според цитирано от съвременен писател негово писмо жезълът, наречен и скиптър, е намерен преди 1900 г. в разкопан случайно гроб на манастира „Св. Троица“ в с. Гела. Той попада у него от сина на поп Никола, наречен Синапя. Изработен е не от злато, както гласи легендата, а от кост и представлявал две змийски глави една срещу друга. Според същото писмо жезълът е определен като патриаршески от българския екзарх Стефан. По-късно се загубва, продаден на неизвестен човек в София.[20]

Както се вижда от съпоставянето на сведенията относно разкритото погребение и инсигнии, в случая имаме редкия шанс да проследим зараждането и развитието на една легенда – от намирането на гроба с жезъла до превръщането му от костен в златен, до появата на златна патриаршеска корона (каквито всъщност по времето на Евтимий не са съществували)[21] и до персонификацията на погребания – в случая Патриарх Евтимий.

Много интересни и много рано записани такива легенди има от тогавашната Златоградска околия, общините Добромирска, Кирилска и Кирковска.[22] Според една от тях, намерена от Никола Иванов, след превземането на Търново от турците Патриарх Евтимий е заточен в Бачковския манастир. Оттам следите му се губят. Н. Иванов слуша през 1913 г. в Чепеларе разказ от някой си дядо Лазар, който пък бил чувал от дядо си, а той – от по-стари хора, че след като разбрали, че патриархът е в Бачковския манастир, а там има гръцки владици (!), които

[18] Зоински 1977: 28; Чешмеджиев 2001: 139.

[19] Гигов 1988: 50.

[20] Гигов 1988: 52.

[21] Чешмеджиев 2001: 139.

[22] Иванов 2018: 31.

щели да унищожат българския светец, трима чепеларци, подпомогнати от двама райковци, се надумали да спасят патриарха. Те успели да го откраднат (!) от Бачковския манастир и да го доведат в Чепеларе. Тук го укриват няколко седмици, за да възстанови силите си за нови пътешествия и укривания. Това е научено от турците и чепеларците, успели да го скрият в една пещера около с. Стойките, Смолянско. Този разказ на дядо Лазар се допълнил от останалите чепеларски старци, които добавили, че в пещерата патриархът е пазен от двамата райковци. След това той е укрит в малък параклис около връх Ешекула, където живее няколко месеца. Подушен и тук от гъркомани, той е заведен в Райково и укрит в къщата на някой си българин по прякор Мърхолата.

През 1925 г. Н. Иванов отива в Райково и търси да намери човек с такова име. Тук се запознава с един бакалин, който се казвал Ангел Мърхолов. Той кани местни възрастни хора и те му разказват следното. Когато България пада под османска власт, гъркоманството се засилва много, поради което се появява голяма вражда между райковци. Точно по това време поради ужасния студ и турските потери, е доведен в същата тази къща (на Мърхола) търновският патриарх и е скрит в някакво подземие. Те дори посочват мястото, където става това, но то вече е застроено и не си личи. Тук Евтимий остава, докато се налага да го крият другаде. Добрите райковци, водейки го през планините и горите, са изненадани някъде между Мадан и Елехче (дн. Старцево, Смолянско) от засада. Двама са убити – другите пленени, а Патриарх Евтимий е отведен в с. Кирил (бивше Кирли, дн. Бенковски, Кърджалийско). През 1928 г. Н. Иванов отива в с. Кирил. Тук една учителка му показва медресето, джамията и цялата околност. Посочва му и една яма на изток от джамията, пълна с вар. Разказва му, че при копаенето на ямата, намерили надгробна плоча с надпис на славянски език, а в гроба – заровен поп, имало върху му кръст, евангелие и някакви ръкописи. Всичко било прибрано от един богат турчин, където се пазело още. Авторът обаче не получава достъп до находките, а е изгонен от селото.[23]

В друга публикация същият автор конкретизира данните относно мястото на погребението на патриарха. Според нея с. Кирил било център на голям метох на Бачковския манастир. Сегашната (тогавашната – б.м., Д.Ч.) джамия била преди това църква, а медресето – килия за поклонници. След смъртта на Патриарх Евтимий, той е погребан пред олтара (!) на тази църква. Дълги години след това църквата е превърната в джамия, но преустройството ясно личало. След Балканската война

[23] Иванов 1943: 2 (=Иванов 2018: 31–35).

местните турци и българомохамедани, знаейки какво са извършили и под страх от отмъщение, търсят начин да заличат гроба. Чак след Европейската война (Първата световна война) една нощ те го разкопават, взимат надписаната погребална плоча и я пускат в един кладенец в медресето. Поради това там никой повече не пиел вода. Намерените свещени одежди, прибори, книжа и пр. укрили, като не е ясно какво са направили с трупа. За да маскират гроба, те го обръщат на ропа (яма) за вар. През 1928 г. Никола Иванов открива „едноолтарна черква" при с. Пресека (Четак) и деветпрестолна (!) при с. Добромирци, където също има легенда за гроб на патриарх Евтимий, но местните власти отказват да я проверят.[24] Тази легенда за първи път е публикувана от Антон Страшимиров.[25] Тя е била известна и на П. Делирадев, който добавя, че с нея се мотивира и народната етимология, която обяснява старото име на селото – Кирли.[26] То произлизало от турската дума „кир", означаваща „мръсен", „нечист", във верския смисъл на думата – неверник. Това сведение му е дадено от известния родопски книжовник и етнограф Тасо Примо (Анастас Примовски) от Устово.[27]

Подобна легенда съществува и от с. Манастир, Гюмюрджинско (на около 60 км северозападно от града), сега несъществуващо. Тя е разказана през 1972 г. от един 77 годишен старец. Според нея Патриарх Евтимий е погребан до църквата „Св. Димитър" в близката до селото местност Селището. В нея имало развалини от старо селище. Там в местността Владиков гроб, вероятно бил погребан патриархът, тъй като това място било метох на Бачковския манастир. За съжаление, легендата е силно авторизирана и това прави използването и трудно.[28]

Както се вижда, тези легенди, а има още непубликувани,[29] са твърде интересни. Тяхното пълно публикуване и проучване предстои. Предварително може да се каже, че самият факт за появата на толкова много легенди точно в Родопите е интересен и заслужава специален интерес.

[24] Иванов 1938: 6 (= Иванов 2018, 24–26).

[25] Страшимиров 1918, вж. бележката на Г. Кулов, в: Иванов 2018: 25.

[26] Делирадев 1953: 12–13,

[27] Примовски 1937: 2; Примовски 1973: 208; срв. Дерибеев 1975: 26; Капсъзов 1978: 7; Шуков 1989: 21.

[28] Атанасов 1994.

[29] Балчев 2002: 16.

МИТРОПОЛИТ КИПРИАН И КУЛТОВЕТЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ СВЕТЦИ

В настоящия текст ще се занимая за един въпрос около митрополит Киприан, на който досега не е обръщано достатъчно внимание. Става дума за месецослова на прочутия Киприанов псалтир с последования – ГБЛ, ф. 173, N 142 от сбирката на МДА от края на XIV–началото на XV в.[1] В този твърде интересен ръкопис, среднобългарски юсов препис,[2] автограф на митрополит Киприан, в синаксара му, са включени памети на няколко южнославянски светци – български и сръбски: св. Петка Търновска (14 октомври), с тропар и кондак[3]; св. Йоан Рилски, с тропар и кондак (19 октомври); св. Иларион Мъгленски, с тропар и кондак (20 октомври, пренасяне на мощите му); св. Константин-Кирил Философ, с тропар и кондак (14 февруари); св. Арсений Сръбски (28 октомври); св. Сава Сръбски (14 януари); св. Симеон Сръбски (13 февруари); св. Йоаким Сарандапорски (16 август).[4]

Както се вижда, в този синаксар има комбинация на български и сръбски светци, нещо, което не е характерно за руските ръкописи до това време. Според Г. М. Прохоров, всъщност псалтирът, който според него не е автограф на Киприан, а препис от негов автограф, повтаря известния псалтир на цар Йоан Александър, като само добавя кратките похвали за българските светци.[5] Важна е констатацията на О. Лосева, че тази комбинация от светци влиза трайно в руските месецослови от йерусалимски тип по-нататък.[6]

Тези памети са отбелязвани многократно в литературата. И. Снегаров търси в тяхната поява прокарване на идеята за славянско един-

[1] Мансветов 1882: 67–68; Иванов 1958: 37; Дончева-Панайотова 1981: 121; Прохоров 1985: 65; Лосева 2001: 30, датира от първата четвърт на XV в. Флоря, Турилов 2007 = Флоря, Турилов 2007: 630 сл.; Чешмеджиев 2008: 15–30.

[2] Иванов 1958: 33, 37–38; срв. Чешко 1981: 79–85.

[3] Мансветов 1882: 72; Иванов 1958: 46; срв. Дончева-Панайотова 1981: 122: „**Дї. и прпⷭ҃ѣыа мт҃ре нашеа Пкъı. Трⷪ҃а. прпⷭ҃нѣи. въ тебѣ мт҃и и прⷭ҃нѣи, коѧ гл҃а г҃. дваⷰ҃ дн҃. Стⷪ҃ую вси ѕастѫпницѫ сѫщѹ въ вѣдаˣ влг҃оуѥстно въспоиⷨ Пткоу ст҃ѫ. та во житїе шставлши нетлѣемое прїтова въ вѣкъı сего радї славѫ шврѣте уюдесеⷨ бл҃ть бж҃їи ⷨ велѣнїемъ**“.

[4] Мансветов 1882: 72–73; Иванов 1958: 46–47; Снегаров 1950: 69; Дмитриев 1963: 224; Дончева-Панайотова 1981: 122.

[5] Прохоров 1985: 66, очевидно е под влияние на съпоставките направени от Й. Иванов. За известния Софийски тълковен псалтир на цар Йоан Александър вж. Цонев 1940: 186 сл.; Кодов 1969: 11–16.

[6] Лосева 2001: 31.

ство.[7] Други автори най-често ги привеждат като доказателство за южнославянско влияние или само констатират, че те се появяват там заради българския произход на книжовника. Във втория случай обикновено трудно се обясняват сръбските памети. И. Мансветов например обяснява появата на сръбските памети с това, че псалтирът е бил преписан от Киприан в Хилендар. За това се съди според него от езика на ръкописа, от някои сръбски думи и споменаването на св. Сава и св. Симеон в канона на св. Григорий Синаит.[8] Й. Иванов обаче опонира, като припомня, че псалтирът е чист среднобългарски юсов препис, че в него има и български светци и че по една дума – в случая припрат (прапрат) не може да се съди за сръбския характер на извода, още повече че и Патриарх Евтимий я употребява в своя Служебник.[9] И. Снегаров пък отбелязва, че понеже в синаксара се споменава и митрополит Петър то той е бил писан, след като Киприан става всеруски митрополит.[10] Очевидно за появата на тези памети ще трябва да се търси някакво друго обяснение.

Ключът към обяснението на появата на южнославянските светци в този месецослов може би се крие в поместването на памет и на първия всеруски митрополит – Петър (21 декември).[11] Както е добре известно, Киприан отделя изключително внимание на този първи светец от руски произход. Той пише житие и служба за него, молебен канон и похвално слово.[12] В своя Служебник Киприан поставя митрополит Петър между светците, чието име се споменава по време на проскомидията.[13] Така той възвеличава ролята и значението на Москва в руските земи чрез поставянето на първия московски светец в редицата на светците от световната църква.[14]

Това би трябвало да бъде първата отправна точка за появата на интересуващите ни памети. Както вече отдавна е изяснено в литературата, по-голямата част от дейността на Киприан като пратеник на Константинополската патриаршия е посветена на възстановяването единство-

7 Снегаров 1950: 66.

8 Мансветов 1882: 73.

9 Иванов 1958: 33; срв. Дончева-Панайотова 1981: 125.

10 Снегаров 1950: 66

11 Голубинский 1900: 67; срв. Peteers 1914: 291.

12 Дончева-Панайотова 1981: 162 сл.

13 Мансветов 1882: 73; Снегаров 1950: 69.

14 Мансветов 1882: 73; Дмитриев 1963: 225; срв. Дончева-Панайотова 1981: 124.

то на Руската църква, и то с център Москва.[15] Такава е една от целите на византийската политика в лицето на император Йоан VI Кантакузин и на константинополския патриарх Филотей Кокин, чието протеже е Киприан, който се опитвал да подчини огромните руски територии на една митрополия,[16] очевидно с цел да бъдат контролирани по-лесно. Според някои автори освен политическите цели Константинополската патриаршия преследвала и финансови.[17]

Без да повтарям отново добре известните факти, бих искал да кажа, че това е главната причина за перипетиите, които преживява първоначално киевският, а после московски митрополит Киприан. Обстановката и политическата ситуация се променят, но целта на амбициозния българин си остава все същата.[18] Успял да стане всеруски митрополит,[19] Киприан се опитва по всякакъв начин да укрепи църковното единство и да предотврати сепаратиските стремежи на някои епископи в огромната територия.[20]

На този въпрос ще се върна по-долу, а тук ще анонсирам втората отправна точка. Това е литургичната реформа, започната в Русия по времето и от митрополит Киприан – смяната на Студийския с Йерусалимския устав.[21] Именно с нея можем да свържем от друга страна, появата на тези нови за руските земи памети на светци.

Според И. Мансветов, няма фактически данни за разликите на студийския синаксар и йерусалимския и за поставяне на твърда граница, разграничаваща състава на техните памети. Поради липсата на положителен критерий за такова разграничение научно оправдание за такова разделение е невъзможно да се намери.[22] Въпреки този извод на Мансветов, можем да кажем, че заради смяната на устава основно е редактиран и съставът на руските месецослови.

[15] Попов 1901: 249; Прохоров 1978: 17 сл.; Турилов 1998: 325.

[16] Прохоров 1978: 17–18; Прохоров 1985: 54–55; Прохоров 1988: 67–70; Дончева-Панайотова 1981: 66–67; Оболенски 1996: 410; Тютюнджиев 2006: 700–701, с още литература.

[17] Греков 1963: 63.

[18] Прохоров 1972: 141.

[19] Дончева-Панайотова 1981: 66–92.

[20] Киселков 1956: 219; Дончева-Панайотова 1981: 94–95; Дончева-Панайотова 2006: 514.

[21] Голубинский 1900: 329–331; Арх. Сергий 1901: 36; Иванов 1958: 68–69; Киселков 1956: 220; Прохоров 1972: 142; Пентковский 2001: 74; Лосева 2001: 30.

[22] Мансветов 1882: 69.

С въвеждането на Йерусалимския устав започва процес на уеднаквяване на служебните месецослови. Йерусалимските месецослови на Константинополската църква имат определен състав, но са доста съкратени – по арх. Сергий, [23] така че Киприан има свободата да избира състава. Логично е това да бъде направено с руски светци.[24] Той обаче включва само един руски светец, и то неслучаен – митрополит Петър. Както вече стана дума, той очевидно има особено отношение към този светец. Митрополит Петър (1308–1326) остава в историята с едно много важно дело. Той е първият, който пренася митрополитската катедра в Москва. Е. Голубински може и да има някакви основания, като твърди, че пишейки житие на митрополит Петър, Киприан не се грижел за Русия, а за себе си, доколкото в него той действително разказва за собствените си преживелици.[25] Да се грижиш за Русия като цяло по онова време едва ли е могло.[26] Съвсем сигурно е обаче, че той се грижи за Москва, особено след Куликовската битка, когато тя става политическият център,[27] който може да обедини руските земи. Най-малкото в църковно отношение, което е целта както на Киприан, така и на Константинополската патриаршия в лицето на Филотей Кокин и самия византийски император (Йоан VI Кантакузин).[28]

Съвсем естествено в тази поредица се поставя и новият църковен устав. Независимо от причините за въвеждането му уеднаквяването на литургичната практика в руските епархии обективно подпомага процеса на тяхната интеграция. Важна идеологическа роля в това отношение играят култовете на различните светци. Разбира се, в руските земи и до този момент има светци. Е. Голубински изброява шестнадесет преди митрополит Петър, някои от които доста ранни и популярни. Повечето от тях обаче са киевски, а някои – новгородски, владимирски,

[23] Арх. Сергий 1901: 36

[24] Вж. бележката на Тихомиров 1969: 22, за трудното допускане на неруски светци в руските месецослови.

[25] Голубинский 1900: 350. Срв. Иванов 1958: 77; Дончева-Панайотова 1981: 172; Прохоров 1985: 56.

[26] Попов 1901: 249.

[27] За митрополит Киприан и Куликовската битка вж. Meyendorf 1981 225–226; Прохоров 1988: 70; Прохоров 1985: 55–56.

[28] Митрополит Киприан е първият руски митрополит, който не е ходи в Ордата и не споменава в молитвите си ординските ханове. Той е превежда от гръцки на славянски химни против „поганците“, иноплеменниците и пр. Той е и първият руски митрополит, който включва в руските църковни многолетия имената на византийските императори, вж. Прохоров 1988: 71; Прохоров 1985: 55.

псковски и пр.[29] Затова очевидно дори тези култове за които може да се смята, че имат общоруски характер, не са подходящи за Киприан. Като например Борис и Глеб, или Теодосий Печорски и пр.[30] По тази причина Е. Голубински е напълно прав да се съмнява в идеята на Татишчев, че Киприан е писал жития и на други руски светци. Това той не е правил не защото е пришелец и не е обича руския народ, както смята Е. Голубински, а защото те не са му нужни, не отговарят на неговата задача. На Киприан му трябват московски култове, а такива очевидно няма много – в сравнение със старите градове Москва е сравнително нов център както в политически, така и в църковен план.[31] Затова той избира само един руски култ – на митрополит Петър, първи московски светец.[32] В този порядък на мисли южнославянските светци са много подходящи за целта – от една страна, става въпрос за славянски светци, а от друга, за такива, които не са свързани с нито една руска местна епархия.

А. Турилов добавя и още нещо – интерес към южнославянското културно наследство възниква в Русия в условията на формиране на идеологията на централизираната държава. В началния етап на този процес естествено било да се обърнат към чуждия опит – български и сръбски.[33] Всъщност е нормално един автор българин да се обърне именно към познати му южнославянски светци, макар че, строго погледнато, други подходящи славянски православни светци по онова време просто няма откъде да се намерят. Оттук нататък следва да се види защо точно тези светци са избрани от всеруския митрополит Киприан.

Култът на св. Петка Търновска прониква сравнително рано в руска среда, ако съдим по месецослова на Галичкото евангелие от края на XIII или началото на XIV в.[34] Вероятната причина е, че южноруското

[29] Голубинский 1903: 43–67; Кучкин 1962: 72.

[30] Голубинский 1903: 43–67. Тук няма да засягам въпроса доколко действително тези култове са били разпространени и популярни в най-стария период от руската църковна история, вж. някои бележки у Арх. Сергий 1901: 386 сл.

[31] Голубинский 1900: 133 сл.; Попов 1901: 249; Кучкин 1962: 71; Тихомиров 1969: 21–22.

[32] Голубинский 1900: 67; срв. Peteers 1914: 291; Кучкин 1962: 75.

[33] Турилов 1982: 71.

[34] Вж. различни датировки у Горский, Невоструев 1855: 212; Карский 1928: 45; Сводный каталог 1984: 94–95, N 53; Дурново 1969: 57, датира от XII–XIII в. Според Турилов 1999: 16, тази част на паметника датира от XIII в. или от границата на XIII и XIV в., като месецословът възхожда към среднобългарски оригинал и трябва да бъде разглеждан като паметник на българо-галицките културни връзки от XIII в.; срв. Лосева 2001: 30. Това четвероевангелие е писано на пергамент, руски правопис, уставно писмо и съдържа 280 листа. Първите 228 листа са писани през

Галичко княжество е поддържало връзки с Търново, като според една разпространена хипотеза цар Йоан Асен II (1218–1241) се спасява след смъртта на цар Калоян (1197–1207) именно в Галич. След първите Асеневци връзките между България и руските земи продължават, за което има точни сведения.[35] Затова включването на най-популярната българска средновековна светица в този месецослов не е изненада.[36] Въпреки това обаче нейното включване в този паметник не е функция на известността ѝ на руска почва до този момент, а по-скоро на развитие на култа ѝ в България. Киприан я включва не защото е известна в руските земи, а защото е известна в България.

Както е добре известно, св. Петка Търновска се споменава и в още един паметник, който се свързва с името на Киприан – „Списък на руските градове, далечни и близки", който се датира от края на XIV в. (около 1387–1396 г., според различните автори). В него се казва, че в Търново лежи св. Параскева.[37]

По-нататък култът на св. Петка Търновска продължава да се развива на руска почва. За това роля играе и друг българин – Григорий Цамблак, за което свидетелства по-късно Дмитрий Ростовски в своя „Каталог на киевските митрополити". Според него, той „...уставил в киевской иерархии праздновать память ее октября 14.". На това сведение може да се има доверие, доколкото именно от началото на XV в. в украинските и белоруските пролози, сборници и чети-минеи се появяват жития на св. Петка, в месецословите се фиксират нейни памети, в служебните минеи – нейни служби, и най-накрая дори се появяват храмове в нейна чест.[38]

1143–1144 г. в Галич, останалите от 229 до 260 пак там, приблизително в XIII–XIV в. Проблемът тук е, че месецословът е в тази втора част, написана с друг, полуставен почерк. Този факт е известен в науката, вж. Дилевски 1976: 17; Дылевский 1991: 110–111, но обикновено не му се обръща внимание, и се говори, че това е най-ранния помен за светеца въобще, вж. Ангелов 1983: 186–187.

35 Златарски 1972/2: 322; Мутафчиев 1973: 150–191; Снегаров 1950: 45, 50–51; Ангелов 1967: 139–147; Божилов 1985: 77; Дылевский 1991: 107.

36 Наумов 1994: 378–379.

37 „А се имена градомъ всямъ Русскымъ, далнимъ и ближнимъ. На Дуная Видицовъ о седми стянь каменныхъ, Мдинъ, оба ону страну Дуная Тръновъ, ту лежить святья Пятница...", Полное собрание 1856: 240; срв. Мутафчиев 1973: 174–175; За останалите преписи на списъка вж. Греков 1975: 341 сл.; Дмитриев 1963: 226; Дончева-Панайотова 1981: 122; Дончева-Панайотова 2004: 25; Дончева-Панайотова 1992: 333; Кенанов 1999: 214.

38 Рогов 1988: 165, 174–175, 179–181; Антонова, Мнева 1963: 197–198, 319.

Известен в Русия отпреди митрополит Киприан е и св. Йоан Рилски, за което свидетелства месецословът на споменатото по-горе Галичко евангелие. В него под дата 19 октомври се поменава: „**Преподобнаго отца Иоана Рыльскаго**“.[39] Според някои автори, култът е пренесен в Русия още през XIII в., макар че там се разпространява преди всичко житието на Георги Скилица. Житието на Патриарх Евтимий не е познато,[40] тъй като култът е пренесен по-рано и вече е започнал да се развива самостоятелно. За него важи направената по-горе констатация по отношение на св. Петка – за Киприан не е било важно култът да е бил развит на руска почва, а на българска. След него култът продължава да се развива на руска почва.[41]

Следващият светец, който присъства в месецослова, е св. Иларион Мъгленски. За него няма данни да е бил популярен в руските земи преди митрополит Киприан. Св. Иларион Мъгленски е известен преди всичко с борбата срещу арменската ерес, за която се разказва в неговото житие.[42] Този въпрос явно е важен и в Русия, тъй като извлечение от неговото житие точно по този въпрос е поместено в състава на руските преписи на Кърмчая книга,[43] а също в хронографични сборници и различни други догматични и полемически паметници, включително в сборници с проложни жития, наречени в руската традиция „Святцы“.[44]

Изглежда, това е главната причина, за да бъде поместен в изследвания синаксар, защото „арменската“ тема явно е вълнувала и самия Киприан. В едно от своите послания, т.нар. „Отговор“ на игумена Атанасий Висоцки, той между многото въпроси, по които дава пояснение, явно запитан от игумена на Серпуховския манастир, се занимава и с „арменската ерес, най-гнусна от всички ереси“, като съветва православ-

[39] Дылевский 1946: 79.

[40] Иванова 2001: 41; Турилов 1998: 69.

[41] Дилевски 1976: 17. Относно въпроса за евентуалния култ към св. Йоан Рилски в гр. Рилск, Курска област, вж. Арх. Нестор 1976: 11; Дылевский 1968: 284. Тук няма да взимам отношение по този въпрос, той излиза от темата на настоящия текст. Не мога обаче да не отбележа две неща. На първо място констатацията на Н. Дилевски, че областите в които най-рано се установява почитание на св. Йоан Рилски са тези на руския север и североизток – Троицко-Сергиевската лавра, Москва, Соловецкия манастир, Новгород. На второ място, това е отбелязания от арх. Нестор факт, че в Русия датата на почитание на св. Йоан е 18 август, а не 19 октомври, която е търновска.

[42] Радченко 1898: 304–306.

[43] Турилов 1998: 69, 71.

[44] Иванова 1981: 309–310.

ните да нямат никакъв досег, дружба и любов с арменците.[45] Неговият култ също се е закрепил на руска почва, доколкото в руския Хронограф е поместен текст за светеца, вероятно съкратен вариант на Евтимиевото житие.[46]

В изследвания псалтир датата на св. Иларион Мъгленски е променена. Св. Иларион има като основна дата за помен 21 октомври. Тя е застъпена както в проложния разказ за пренасяне на мощите, така в житието на Патриарх Евтимий. Под тази дата са и повечето помени за светеца. На нея в православната църква се почита св. Иларион Велики.[47] Тук датата е 20 октомври. Разликата обаче не е съществена, разлика от един ден често се получава в месецословите, още повече, че има прецеденти и при самия Иларион Мъгленски.[48]

Под обичайната дата – 16 август[49] в синаксара е паметта за св. Йоаким Сарандапорски. Неговата поява там е може би най-интересната.

[45] Прохоров 1985: 57, който смята, че отношението към арменците се определя не само заради техните религиозни различия с православните, но и заради връзките им с генуезците и политическата им дейност в Русия.

[46] Попов 1869: 34; срв. Попов 1901: 168; Стара българска литература 1986: 533; Кенанов 1980: 72–86; Кенанов 1999: 199 сл.; Вж. друго мнение у Яцимирский 1908: № LI, 149–150, според когото: „Среди статей Хронографа обращает на себя внимание озаглавенная: **О Иларионе Мегленско**". В упомянутом описании рукописи она не указана, и никто из писавших об Ев<имии Тырновском не ползовался ею ни в пражком списке, ни в других. Сравнение этой сатьи с Житием того же святого, показывает, что она служила одним из главных источников, если не единственым, для Евфимия."; срв. Solovjev 1953: 13; Антић 1977: 198–199.

[47] Дебольский 1901: 563–564; Kulić 1992: 26.

[48] Известни са още две изключения – има две памети на светеца под други дати. В рък. 1/450 от манастира Путна, който датира от края на XIV – нач. на XV в., поменът е под дата 19 октомври. На тази дата се поменава обикновено св. Йоан Рилски. В случая очевидно имаме работа с особеност на самият ръкопис, в който св. Йоан се поменава под дата 14 октомври, датата на св. Петка Търновска. Самата св. Петка има поместена служба, но не под нейната дата, а в края на ръкописа, вж. Юфу 1963: 257–258. Ръкописът има и друга важна особеност – за разлика от обикновените минеи с пролози, където най-напред са дадени всички ежедневни служби, а след тях пролозите, наредени също календарно, в този ръкопис пролозите следват непосредствено след всяка ежедневна служба, със собствено заглавие, вж. Юфу 1963: 257. Може би оттук произлиза и разместването на датите. Второто изключение е в псалтир с последования, СА 6 от XVI в., където освен на основната дата 21 октомври, се появява помен и под дата 3 септември, Синдик, Гроздановић–Пајић, Мано–Зиси 1991, 104–106, № 68.

[49] К. Иванова в: Стара българска литература 1986: 570. Неговият празник остава стабилен, макар, че съвпада с първия ден от следпразненството на Успение Богородично (15 август) и на него се празнува стар празник – Пренасяне на Неръкотворния образ Господен, вж. Гергова 1996: 33.

От всички български памети в този синаксар (като изключим Кирил и Методий, чийто случай е по-различен) единственият светец, чиито мощи не са били в Търново, е св. Йоаким. Още от откриването на мощите му те са положени в манастирската църква, където остават чак до средата на XVIII в., когато манастирът запустява и те се загубват. За това съобщава Паисий Хилендарски, който е съвременник на събитията. Към датата на написването на Историята (1762 г.), пък и по-късно не е известно къде се намират.[50] Не е ясно защо мощите му не са пренесени в Търново, като се има предвид че вероятно скоро след 1202 г. в манастира идва цар Калоян, както се съобщава в някои преписи на житието.[51] Той е единствен от останалите български светци в синаксара на митрополит Киприан, за когото Патриарх Евтимий не е писал никакво произведение.

След като не може да бъде обяснена появата на тази памет чрез Търново, очевидно трябва да се търсят някакви други причини. Такава причина може да бъде неговата голяма популярност. Между западнобългарските анахорети Св. Йоаким е на второ място по броя на запазените памети след св. Йоан Рилски. Причината за тази популярност не е много ясна,[52] но тя е факт и се подкрепя от многобройните му образи от стенописите на различни църкви, разположени в широк ареал. Трябва също да припомня, че в службата на светеца, написана към края на XII или началото на XIII в., се среща рядката химнографска форма ипакои, която се използва само при най-големите празници. Това показва, че култът му е бил много силен. Независимо от това, че мощите му не са пренесени в Търново, паметта му влиза в търновската редакция на месецослова, откъдето се разпространява в Русия, а също и във Влашко и Молдова.[53]

Накрая оставям проблема със св. Кирил и Методий. Тяхната поява тук в чисто идеологически смисъл е най-очаквана и обяснима – те към момента на внасянето им в псалтира имат култ във всички славянски православни страни. Възниква обаче друг въпрос. Както е добре известно, през XIV в. по високите етажи на образованото българско общество се водят бурни спорове около първоначалните преводи на богослужебната книжнина, в които били замесени и имената на Кирил

[50] Паисий Хилендарски 1898: 114. Иванов 1906: 95; Маринов 1900: 175; Иванова 1926: 518.

[51] Иванова 2016: 517.

[52] Гергова 1996: 33.

[53] Гергова 1996: 34.

и Методий. Без тук да се занимавам с този въпрос – това съм правил многократно,[54] бих искал да спомена само, че паметите на Кирил и Методий изчезват от новите йерусалимски месецослови в България[55] или най-малкото не са били задължителни за устойчивите календарни сборници.[56]

Въпросите около навлизането на Йерусалимския устав в Българската църква не са добре изучени,[57] но може да се твърди, че процесът на въвеждането му е бил съпроводен от засилена централизация на църковните памети, като започва сближаване с месецословите на Константинополската църква, гърцизация на паметите и преодоляване на силната локална традиция, съществувала дотогава.[58] Изглежда, по мнението на Й. Юфу, че техните жития не са били поместени в първия опит за създаване на българска чети-минейна колекция, каквато се явява т.нар. колекция „Студион".[59] Тези проблеми се нуждаят от допълнителни обстойни изследвания,[60] но е ясно, че култът в България се развива през това време неравномерно.

Подобен проблем съществува и на руска почва. Въпреки че паметите на Кирил и Методий са поместени от митрополит Киприан в неговия псалтир след въвеждането на Йерусалимския устав, паметите на Кирил и Методий изчезват от руските месецослови.[61] Освен това още арх. Сергий забелязва, че службата на Кирил и Методий, която се намира в Студийските минеи, не влиза в Йерусалимските минейни състави и по такъв начин празнуването на Кирил и Методий заглъхва на руска почва до ново време.[62]

В заключение бих искал да кажа, че поставеният проблем очевидно е интересен и има отношение както към култовете на българските светци, взети сами по себе си, така и към тяхното развитие на руска почва,

[54] Češmedjiev 1991: 52–64; Чешмеджиев 1993: 129–136; Чешмеджиев 1994: 631–641; Чешмеджиев 1998: 68 сл.; Чешмеджиев 2001: 110 сл.; Чешмеджиев 2007/2: 20–36.

[55] Иванова 1991: 128–129; Петков 2000: 346, 377, 397–398.

[56] Иванова 1991: 128, бел. 20.

[57] Стефановић 1989: 139; Скоморохова-Вентурини 1992–1993: 252–253.

[58] Стефановић 1989: 152–153.

[59] Юфу 1970: 303–304; Zamfiresku 2002: 87–103; Петков 1978: 307–309; Иванова 1980/1: 213; Иванова 1991: 124–134; Чешмеджиев 2001: 136–137.

[60] Иванова 1980: 210–211; Иванова 1971: 234–242; Иванова 1991: 124–134.

[61] Лосева 2001: 29.

[62] Арх. Сергий 1901: 216; Мирковић 1961: 242; Лосева 2001: 29.

а в по-общ план – и към развитието на българо-руските връзки в този период и знаменитото „второ южнославянско влияние“ в руските земи. Оттук нататък заслужава изследване въпросът за сръбските светци в този синаксар, главно с оглед на установяване на това по какъв начин е формиран точно този състав на паметите и за евентуалните извори на всеруския митрополит Киприан. Това се ще се опитам да направя в бъдеще.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алваджиев Н. Старинни черкви в Пловдив. Пловдив 2000.

Алексиев 1984 = Алексиев Й. Столицата Търновград през втората половина на XIV в. в светлината на последните археологически проучвания. – В: Търновска книжовна школа. Т. 3, С. 1984.

Алексиев 1997 = Алексиев Й. Култът към св. Петка в столичния Търнов. – Епохи, 1–2, 1997.

Алексиев 1998 = Алексиев Й. Сведения за столицата Търнов в произведенията на свети Евтимий, патриарх Търновски. – В: Патриарх Евтимий Търновски и неговото време. В. Търново 1998.

Алексиев 1999 = Алексиев Й. Столицата Търнов в житийната литература. – В: Източното православие в Европейската култура. С. 1999.

Алексиев 2002 = Алексиев Й. За светците – покровители на столичния Търнов (опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им). – В: Търновска книжовна школа. Т. 7. В. Търново 2002.

Ангеличин-Жура 1995 = Ангеличин-Жура, Г. Новооткриен испоснически храм на брегот на Охридското езеро. – Културен живот, 1995, кн. 7–8.

Ангеличин-Жура 1999 = Ангеличин-Жура Г. Пештерните цркви на брегот од Охридското езеро. Охрид 1999.

Ангелов 1962 = Ангелов Н. Към историята на скалния манастир при с. Иваново. – Археология. Кн. 3, 1962.

Ангелов 1962 = Ангелов Н. Спасителни разкопки на Царевец през 1961 г. – Археология, 1962, кн. 4.

Ангелов 1972 = Ангелов Н. Среднобългарски надпис от патриаршията на Царевец. – Известия на Археологическия Институт. Т. 33, 1972.

Ангелов 1973 = Ангелов Н. Дворецът на Царевец. – В: Царевград Търнов. Царевград Търнов. Т. 1, С. 1973.

Ангелов 1973 = Ангелов Н. Надписи от двореца на Царевец. – В: Царевград Търнов. Т. 1, С. 1973.

Ангелов 1957 = Ангелов Б. Ст. Старобългарски текстове (Из славянските ръкописи в БАН). – Известия на Архивния институт. Т. 1, 1957.

Ангелов 1958 = Ангелов Б. Ст. Стари славянски текстове. – Известия на института за българска литература. Кн. VI, 1958.

Ангелов 1967 = Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С. 1967

Ангелов 1974 = Ангелов Б. Ст. Страници из историята на старо-

българската литература. София, 1974.

Ангелов 1983 = Ангелов Б. Ст. Старобългарско книжовно наследство. С. 1983

Ангелов 1995 = Ангелов П. Княз Борис I през погледа на византийците. – Минало, 1995, кн. 1.

Ангелов 1996 = Ангелов П. Отношенията между балканските държави отразени в две грамоти за манастира Зограф от XIV в. – В: Светогорска обител Зограф. Т. 1. София, 1996;

Ангелов 1999 = Ангелов П., България и българите в представите на византийците (VII–XIV в.). С. 1999,

Ангелова 1996 = Ангелова С. Неизвестни творби на Възрожденското църковно изкуство в Ловеч (Художественото наследство и историческата съдба на ловешката църква „Света Петка Параскева“). – Известия на историческия музей в Ловеч. Т. 2. Ловеч 1996.

Ангелова 1999 = Ангелова С. Неизвестни довъзрожденски и възрожденски икони от Ловеч. – Известия на историческия музей в Ловеч. Т. 4. Ловеч 1999.

Ангелова 2004 = Ангелова С. Уникална двулицева икона от Ловеч на Св. Патриарх Евтимий и Св. Теодосий Търновски (Едно мнение). – Духовна култура. Кн. 4, 2004.

Андрејевић 1976 = Андрејевић А. Притваранье цркава у джамије. – Зборник за ликовне уметности. Т. 12, 1976.

Андреев 1985 = Андреев Й. Третият поход на император Исак II Ангел в България през 1190 г. – Военно-исторически сборник, 1985, кн. 5.

Андреев 1999 = Андреев Й. Едно дипломатическо пратеничество в Търново през 1395 г., в: Търновска книжовна школа. Т. 6. В. Търново 1999.

Антиќ 1977 = Антиќ В. Необјавен текст од Житието на Иларион Мегленски. – Годишен зборник. Филолошки факултет на Универзитетот во Скопје. Т. 3, 1977.

Антонова, Мнева 1963 = Антонова, В. И., Н. Е. Мнева, Каталог древнерусской живописи. Т. 1 (XI – нач. XVI века). М. 1963.

Апостолидис 1959 = Апостолидис М. История на град Филипопол, от най-дълбока древност до наши дни. Атина 1959.

Арменски пътеписи 1984 = Арменски пътеписи за Балканите (XVII–XIX в.). Съст., превод от древноарменски и коментар А. Орманджиян. С. 1984.

Арх Нестор 1976 = Арх. Нестор, Храмове, посветени на Св. Иван Рилски в Русия. – Духовна култура, 1976, кн. 11.

Арх. Аверкий 1991 = Арх. Аверкий, Апокалипсис или Откровение Святого Иоанна Богослова. М. 1991.

Арх. Сергий 1901 = Арх. Сергий (Спаский), Полный месяцослов Востока. Т. 1 – Восточная агиология. Владимир 1901 (репр. М. 1997).

Архидякон Павел 1896 = Архидякон Павел Алепский, Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. – Чтения в императорском обществе историю и древности Российских при Московском университете. Кн. 4, 1896.

Архимандрит Паисий 1928 = Архимандрит Паисий Пастирев, Петричко-Бачковския монастир и гробът на св. Евтимий патриарх Търновски. Станимака 1928.

Атанасов 1994 = Атанасов К. Къде е гробът на патриарх Евтимий. – в. „Народен будител", 1994, бр. 1.

Бадаланова, Плюханова 1993 = Бадаланова Ф., М. Плюханова. Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa. – Годишник на Софийския университет „св. Климент Охридски". Факултет по славянски филологии. Т. 86, кн. 2 – Литературознание. С. 1993.

Баева 2001 = Баева В. Разкази за чудеса (Локална традиция и личен опит). С. 2001.

Бакалова 1974 = Бакалова Е. Към въпроса за отражението на исихазма върху изкуството. – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С. 1974.

Бакалова 1988 = Бакалова Е. Принос към изследване на царската идеология в средновековна България (стенописите в църквата „св. Архангел Михаил" край Иваново). – Проблеми на изкуството. 1988, кн. 3.

Бакалова 2000 = Бакалова Е. Реликвите като фактор за структуриране на култовото пространство. – МИФ. Кн. 6. 2000.

Бакалова 2005 = Бакалова Е. Рилската чудотворна икона-реликварий, Константинопол и Мара Бранкович. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. С. 2005.

Балчев 2002 = Балчев В. Разкопките в Бачковския манастир през 1905 година и началото на спора за гроба на патриарх Евтимий. – Духовна култура, 2002, кн. 2.

Балчев 2004 = Балчев В. Неизвестен доклад за гроба на Св. патриарх Евтимий. – Духовна култура, 2004, кн. 4

Белич 1897 = Белич А. Заметка о славянском житии св. Пятки-Петки. – Известия отделения русского языка и словестности. Т. 2, 1897, кн. 4.

Библейская Энциклопедия 1891 = Библейская Энциклопедия. М. 1891.

Билярски 1998 = Билярски И. Институциите на средновековна България. Второ българско царство (XII–XIV в.). С. 1998.

Билярски 2004 = Билярски, И. Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка. С. 2004.

Бојовић 2006 = Бојовић Д. Старозаветни образ крста. – Црквене Студије. Т. 3, 2006.

Богданов 1987 = Богданов И. Гробът на патриарх Евтимий, национална светиня. С. 1987.

Богдановић 1978 = Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд 1978.

Богданович, Велчева, Наумов 1986 = Богданович Д., Б. Велчева, А. Наумов, Болгарский апостол XIII в.: рукопись Дечани-Црколез 2. С. 1986.

Боев 1971 = Боев П. Открит ли е гробът на патриарх Евтимий? – в. Поглед. Бр. 13, 29 март 1971.

Божилов 1974 = Божилов И. Рец. за Чангова Й. Средновековното селище над тракийския град Севтополис (IX–XIV в.). С. 1971. – Исторически преглед, 1974, кн. 1.

Божилов 1985 = Божилов И. Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография. С. 1985.

Божилов 1995 = Божилов И. Българите във Византийската империя. С. 1995.

Божилов 1995 = Божилов И. От „варварската“ държава до царството (България от средата на IX в. до първите десетилетия на X в.). Божилов И. Седем етюда по Средновековна история. С. 1995.

Божилов 1999 = Държава и църква през XIII в. (послеслов, бележки и библиография И. Божилов). С. 1999.

Божилов, Билярски, Димитров, Илиев 1997 = Божилов И., Билярски, Х. Димитров, И. Илиев, Византийските василевси. С. 1997

Божилов, Гюзелев 2006 = Божилов И., В. Гюзелев, История на средновековна България VII–XIV в. С. 2006.

Божилов, Кожухаров 1987 = Българската литература и книжнина през XIII в. (под ред. на И. Божилов и С. Кожухаров). С. 1987.

Божилов, Тотоманова, Билярски 2010 = Божилов И., А. Тотоманова, И. Билярски, Борилов синодик. Издание и превод. С. 2010

Болотов 1907 = Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 3 – История церкви в период Вселенских соборов. Спб. 1907 (репр. М. 1994).

Бояджиев 1972 = Бояджиев С. Към въпроса за датировката на двете църкви в Бачковския манастир. – Родопски сборник. Т. III. С. 1972

Броджи-Берков 1992 = Броджи-Беркоф Дж. „Похвално слово“ Евфимию Тырновскому Григория Цамблака: структура текста и его значение. – В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV–XVIII век. В. Търново 1992.

Бурмов 1968 = Бурмов, Историята на България през времето на Шишмановци (1323–1396). Избрани произведения. Т. 1, С. 1968

Буюклиев 1963 = Буюклиев И. Шопов псалтир (текст и коментар). – Български език, 1963, кн. 3.

Българската литература и книжнина 1987 = Българската литература и книжнина през XIII в. (ред. И. Божилов, С. Кожухаров). С. 1987;

Ваклинова 1988 = Ваклинова М. Археологията и някои проблеми на етногенезата на българската народност и нация. С. 1988.

Василиев 1987 = Василиев А. Български светци в изобразителното изкуство. С. 1987.

Васильев 1900 = Васильев А. А. Византия и арабы. Политическия отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. Спб. 1900.

Веселовский 1877 = Веселовский А. Опиты по истории развития християнской легенды. II – Берта, Анастасия и Пятница. – Журнал министерства народного просвещения. Ч. 189, 1877.

Вздорнов 1971 = Вздорнов Г. И. Σηνὰξις τῶν ἄρχαγγελων. – Византийский временник, 1971. Т. 32.

Войнов 1962 = Войнов М. Някои въпроси във връзка с образуване на българската държава и покръстването на българите. – Известия на института по история. Т. 10, 1962;

Востоков 1842 = Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. М. 1842.

Въжарова 1960 = Въжарова Ж. Руските учени и българските старини. С. 1960.

Въжарова 1985 = Въжарова Ж. Търновските старини през погледа на руските очевидци. – В: Културата на средновековния Търнов. С. 1985.

Вълева 1987 = Вълева Ю. Ангелология и архангелски изображения. – Проблеми на изкуството. 1987, кн. 2;

Вълчинова 1999 = Вълчинова Г. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. С. 1999.

Габелић 1991 = Габелић С. Циклус арханђела у византијској уметности. Београд, 1991.

Гагова 1995 = Гагова К. Тракия през българското средновековие

(историческа география). С. 1995.

Гащилов 2005 = Гащилов, И. Църковното строителство в Асеновград. – Родопи. 2005, кн. 1–2.

Генова 2000 = Генова З. Джамията на Фируз-бег. – В: Нешева В. Богоспасният Цариград Търнов, Дворцовият площад на Царевец и църквата Света Параскева (Петка) Търновска. С. 2000.

Генова 2001 = Генова Е. Кивот (ковчег) за мощи от Германския манастир край София. – Проблеми на изкуството. 2001, кн. 3.

Георг Кристоф фон Найчиц 1986 = Георг Кристоф фон Найчиц (1631–1634). – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Георгиева 1967 = Георгиева С., Нови данни за църквата „Св. Петка“ и за джамията на Царевец във Велико Търново. – Археология, 1967, кн. 2.

Георгиева 1982 = Георгиева С. Материлна култура и изкуство. Културно развитие на България през XIII–XIVв. – В: История на България в 14 тома. Т. 3. С. 1982.

Георгиева 1985 = Георгиева С. Паметници във Велико Търново, свързани с предания и легенди, и резултати от техните проучвания. – Търновска книжовна школа. Т. 4, С. 1985.

Георгиева 1991 = Георгиева Н. Към въпроса за почитанието на княз Борис I като светец. – Кирило-методиевски студии. Кн. 8, 1991.

Георгиева, Николова Ангелов 1973 = Георгиева С., Я. Николова, Н. Ангелов, Архитектурата на двореца. – В: Царевград Търнов. Т. 1, С. 1973.

Гергова 1987 = Гергова Е. Борис-Михаил, Михаил Каган и Михаил Воин – литературно-просопографски наблюдения. – Palaeobulgarica, 1987, кн. 3.

Гергова 1996 = Гергова Е. Химнографските произведения за западнобългарските анахорети като белег за култа към тях. – В: Свети места на Балканите. Благоевград 1996.

Гергова 1993 = Гергова И. Ранният български иконостас 16–17 век. С. 1993.

Гигов 1988 = Гигов Н. Гела. С. 1988

Гильфердинг 1868 = Гильфердинг А. Собрание сочинения. Т. 1. Спб. 1868.

Голубинский 1871 = Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей: болгарской, сербской, румынской или молдо-валашской. М. 1871.

Голубинский 1900 = Голубинский, Е. История русской церкви. Т. 2/1. М. 1900.

Голубинский 1903 = Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М. 1903.

Гонис 1984 = Гонис, Теодосий Фудул и Пирон в Похвално слово за Евтимий Търновски (към историческия характер на разказа). – В: Търновска книжовна школа. Т. 3. С. 1984.

Горина 1978 = Горина Л. В. „Похвальное слово Евфимию Тырновскому“ Григория Цамблака как исторический источник. – В: Славянские культуры и Балканы. Т. 1. С. 1978.

Горский, Невоструев 1855 = Горский А., К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 1 – Священное писание. М. 1855.

Гошев 1931 = Гошев И. Нови данни за историята и археологията на Бачковския манастир. – ГСУ-БФ. Т. VIII. 1931.

Грабар 2000 = Грабар А. Император в византийском искусстве. М. 2000.

Грашева 1982 = Грашева Л. – В: Стара българска литература, т. 2 – Ораторска проза. С. 1982.

Греков 1963 = Греков И. Б. Очерки по истории муждународных отношении Восточной Европы XIV–XVI вв. М. 1963.

Греков 1975 = Греков И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой орды (на рубеже XIV–XV в.в.). М. 1975.

Григорович 1878 = Григорович, В. Очерк путешествия по Европейской Турции. М. 1877.

Грозданова, Андреев 1986 = Грозданова Е., С. Андреев, Българите през XVI век. По документи от наши и чужди архиви. С. 1986.

Грудков 1994 = Грудков В. Михаил Воин в агиографията на XIII и XIV в. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. В. Търново 1994.

Гълъбов 1975 = Гълъбов И. Средновековната българска кирилска епиграфика през последните 30 години. – Археология. 1975, кн. 4;

Гюзелев 1969 = Гюзелев В. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX в. София, 1969.

Гюзелев 1978 = Гюзелев В. Българската държава и Никея в борба срещу Латинската цариградска империя (1204–1261 г.). – Известия на Националния исторически музей. Кн. 2. 1978.

Гюзелев 1994 = Гюзелев В. Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви. Т. 1, С. 1994;

Гюзелев 1996 = Гюзелев В. Покръстването на българския народ

според някои малко познати извори и исторически съчинения от IX–XV в. – Родина, 1996, кн. 2;

Гюзелев 1999 = Гюзелев В. – В: Божилов И., В. Гюзелев, История на средновековна България VII–XIV в. С. 1999.

Гюзелев 2005 = Гюзелев В. Значението на брака на цар Петър (927–969) с ромейката Мария-Ирина Лакапина (911–962). – В: Културните текстове на миналото. Носители, символи, идеи. Кн. I – Текстове на историята, история на текстовете (В чест на 60-годишнината на Казимир Попконстантинов). С. 2005.

Дагрон 2006 = Дагрон Ж. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм". С. 2006.

Даничић 1860 = Даничић Ђ. Живот светога Саве, написао Дометиан. У Београду 1860.

Даскалов 1859 = Даскалов Х. Открытия в древней столице Болгарской Тернове. М. 1859.

Дебольский 1901 = Дебольский Г. С. Дни богослужения православной церкви. Т. 1. Спб. 1901 (репр. М. 1996).

Дебольский 1901/1 = Дебольский Г. С. Дни богослужения Православной церкви. Т. 2. Спб. 1901 (репр. М. 1996).

Делийски 2001 = Делийски Д. Средновековният град Потука и източниците на култа към Св. Михаил Воин. – Духовна култура, 2001, кн. 3.

Делирадев 1953 = Делирадев П. Принос към историческата география на Тракия. Т. 2. С. 1953.

Дерибеев 1975 = Дерибеев Б. Драматичното минало на Източните Родопи в търсенията на един любител. – Родопи, 1975, кн. 12.

Джамбелука Коссова 1994 = Джамбелука Коссова А. „Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак: семантични нива и херменевтика. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. В. Търново 1994.

Джамбов, Алваджиев, Терзийски 1972 = Джамбов Х., Н. Алваджиев, И. Терзийски, Паметта на един град. Пловдив 1972.

Джамбов, Танкова, Джамбов 2001 = Джамбов И., Ж. Танкова, Х. Джамбов, Средновековният Пловдив и приносът му в културно-историческото наследство на Византия и България. – Във: Византийското културно наследство и Балканите. Пловдив 2001.

Джон Бърбъри 1987 = Джон Бърбъри, Разказ за пътешествието на достопочтения милорд Хенри Хауърд от Лондон до Виена и Константинопол. – В: Английски пътеписи за Балканите (края на XVI – 30-те год. на XIX в.). Увод, съставителство и коментар М. Н. Тодорова. С. 1987.

Джурова, Станчев, Япунджич 1985 = Джурова А., К. Станчев, М. Япунджич, Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. С. 1985.

Дилевски 1976 = Дилевски Н. Житията на българския национален светец Иван Рилски в старата руска църковна книжнина. – Духовна култура, 1976, кн. 10.

Димитров 1947 = Димитров Д. П. Археологическите изследвания на граф Луиджи Марсили за българските земи в края на XVII век. – Годишник на СУ – Историко-филологически факултет. Т. XLIII, 1946–47. С. 1947.

Димитров 1980 = Димитров П. За титлата на Йоан Екзарх – „екзарх български". – Palaeobulgarica, 1980, кн. 1.

Димитрова, Зарев 1973 = Димитрова Л., К. Зарев, Турия. С. 1973.

Димитрова-Маринова 2003 = Димитрова-Маринова Д. Култът към Св. Михаил Воин от Потука в среднобългарската книжовна традиция и проблемът за трансформацията на героиката. – В: **Пѣти достоитъ.** Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С. 2003.

Димова 1993 = Димова В. Бачковският манастир в пътеписната и мемоарна книжнина през XIX в. – Духовна култура, 1993, кн. 1.

Димова 2008 = Димова В. Църквите в България през XIII–XIV в. С. 2008.

Дмитриев 1963 = Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.). – ТОДРЛ. Кн. XIX, 1963.

Дограмаджиева, Райков 1981 = Дограмаджиева Е., Б. Райков, Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. С. 1981.

Доклад на комисията 1905 = Архимандрит Неофит, йеродякон Григорий, В. Н. Златарски, Доклад на комисията по изследване откритието на св. мощи на последния български патриарх Евтимий, Църковен вестник, бр. 50, 23 дек. 1905.

Дончева-Панайотова 1981 = Дончева-Панайотова Н. Киприан – старобългарски и староруски книжовник. С. 1981.

Дончева-Панайотова 1992 = Дончева-Панайотова, Н. Руските летописи за Търновската трагедия през 1393 и делото на митрополит Киприан. – В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV – XVIII в. В. Търново 1992.

Дончева-Панайотова 1994 = Дончева-Панайотова Н. Бачковският манастир в живота и дейността на Търновската книжовна школа. – Духовна култура, 1994, кн. 5.

Дончева-Панайотова 2004 = Дончева-Панайотова Н. Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа (XV–XVII в.). В. Търново 2004.

Дончева-Панайотова 2006 = Дончева-Панайотова, Н. Жизненият път на Григорий Цамблак и мястото на литовско-руския период в него. – В: Византия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова (Studia Balcanica, № 25). С. 2006.

Дочев 1982 = Дочев К. Хронология на монетосеченето на цар Константин Асен (1257–1277). – Нумизматика, 1982, кн. 1.

Дочев 1992 = Дочев К. Монети и парично обръщение в Търново XII–XIV в. В. Търново, 1992;

Драганова 1992 = Драганова Т. За съдбата на паметниците на културата в Търново през XV–XVIII в. – В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи отразени в исторически и литературни паметници от XIV–XVIII в. В. Търново 1992.

Дринов 1971 = Дринов М. Избрани съчинения. Трудове по българска и славянска история (под ред. на И. Дуйчев). Т. 1. С. 1971.

Дуйчев 1943 = Дуйчев И. Стара българска книжнина. Т. 1. С. 1943.

Дуйчев 1953 = Дуйчев И. Легендарный мотив у Григория Цамблака. – Slavia, XXI, 1953, кн. 2–3.

Дуйчев 1972 = Дуйчев И. Българско средновековие. С. 1972.

Дуйчев 1983 = Дуйчев И. Патриарх Йоаким Търновски. Страници от миналото. С. 1983.

Дуйчев 1996 = Дуйчев И. Бачковският манастир през първите векове на своята история. – Исторически преглед, 1996, кн. 5.

Дурново 1969 = Дурново Н. Введение в историю русского языка. М. 1969.

Дылевский 1946 = Дылевский, Н. Рыльский монастырь и Россия в XVI и XVII веке. С. 1946

Дылевский 1968 = Дылевский Н. Жития Ионна Рылского русских древнехранилищ и их болгарские источники. – ТОДРЛ. Кн. XXIII, 1968.

Дылевский 1991 = Дылевский, Н. Легенда или историческая правда (древний русский город Рылск в Черниговской земле и болгарская Рылская обитель на Балканах). – Etudes balkaniques. 1991, v. 2.

Ђурић 1983 = Ђурић В. Нови Исус Навин. – Зограф. 1983. Т. 14.

Еврейская энциклопедия 1991 = Еврейская энциклопедия (под. общ. ред. Л. Канцельсона). Т. 15. М. 1991 (фот.).

Евсевий Памфил 1993 = Евсевий Памфил, Церковная история. М. 1993.

Евтимий Зигабин 1883 = Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена, греческого ученого и монаха, изъясненная по светоотеческим толкованиям. Изд. Киево-Печеркой лавры. Киев, 1883.

Енчев-Видю 1994 = Енчев-Видю И. Български народен кръст. С. 1994.

Живкова 1980 = Живкова Л. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С. 1980.

Жития на светиите 1991 = Жития на светиите (ред. Левкийски еп. Партений, Арх. Ат. Бончев). С. 1991.

Златарски 1905 = Златарски В. Де и кога е бил заточен и умрял българският патриарх Евтимий? С. 1905.

Златарски 1905/1 = Златарски, Надписът намерен в гроба на патриарх Евтимий. Църковен вестник, бр. 51–52, 30 дек. 1905.

Златарски 1905/2 = Златарски В. Н. Доклад на комисията по изследване откритието на св. мощи на последния български патриарх Евтимий. – Църковен вестник, бр. 50, 23 дек. 1905.

Златарски 1906 = Златарски В. Н. По повод статията на Н. Високопреосвещенство Г-на Теодосия „Няколко думи за Бачковския манастир по повод слуха за откриването на гроба на патриарх Евтимий". – Църковен вестник, бр. 1–2, 15 ян. 1906.

Златарски 1971 = Златарски, В. Н. История на българската държава през Средните векове, т. 1 – Първо българско царство. Ч.. 2 – От славянизацията на държавата до падането на Първото царство. С. 1971.

Златарски 1972 = Златарски В. Н. Посланието на цариградския патриарх Фотий до българския княз Борис в славянски превод. Избрани произведения. Т. 1. С. 1972.

Златарски 1972/1 = Златарски В. Н. История на българската държава през средните векове. Т. 2 – България под византийско владичество (1018–1187). С. 1972.

Златарски 1972/2 = Златарски В. История на българската държава през средните векове. Т. 3 – Второ българско царство. България при Асеневци (1187–1280). С. 1972.

Зоиински 1977 = Зоински И. Широка лъка. С. 1977.

Иванов 1906 = Иванов Й. Северна Македония. С. 1906.

Иванов 1911 = Иванов Й. Асеновата крепост над Станимака и Бачковският монастир. – Известия на Българското археологическо дружество. Т. 2, 1911, св. 2.

Иванов 1915 = Иванов Г. Исторически известия и предания из Ловешко. – Известия на историческото дружество в София. Кн. IV, 1915.

Иванов 1931 = Иванов Й. Български старини из Македония. С. 1931.

Иванов 1936 = Иванов Й. Жития на Св. Ивана Рилски, с уводни бележки. – Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет. Кн. XXXII/13. С. 1936;

Иванов 1958 = Иванов Й. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375–1406). – Известия на института за българска литература. Кн. VI. С. 1958.

Иванов 2001 = Иванов С. А. Миссия восточнохристиянской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов. – В: Славяне и их соседи, вып. 10 – Славяне и кочевой мир. М. 2001.

Иванов 2018 = Иванов Н. По дирите на патриарх Евтимий. Съст. авт. на встъпителна студия и бележки Г. Кулов. Габрово 2018.

Иванов 1938 = Иванов Н. Аллах-Дагъ (Божа планина) и гробът на патриарх Евтимий. – в. „Арденска дума“, Кърджали, 22 април 1938, бр. 373.

Иванов 1943 = Иванов Н. Легенди и предания за патриарх Евтимий. – в. „Арденска дума“, Кърджали, бр. 554, 3 юни 1943.

Иванов 1902 = Иванов П. Де е починал последният български патриарх Евтими Търновски? – Периодично списание на БКД в София, т. LXII, 1902.

Иванова 1926 = Иванова В. Стари църкви и манастири в българските земи (IV–XIII в.). – Годишник на Народния музей за 1922–1925. С. 1926.

Иванова 1971 = Иванова К. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България). – Старобългарска литература. Кн. 1, 1971.

Иванова 1980 = Иванова К. Житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий (Източници и текстологични бележки). – Старобългарска литература. Кн. 8, 1980.

Иванова 1980/1 = Иванова К. Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа. – В: Търновска книжовна школа. Т. 2. С. 1980.

Иванова 1981 = Иванова К. Текстологически проблеми в житийно-панегиричното наследство на патриарх Евтимий Търновски. – В: Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности. Српска академија наука и уметности. Научни скупови, књ. X. Отдељење језика и књижевности. Књ. 2, Београд 1981.

Иванова 1981/1 = Иванова К. Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. Кн. 10, 1981.

Иванова 1983 = Иванова К Литературни наблюдения върху две похвални слова от Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. Кн. 14, 1983.

Иванова 1985 = Иванова К. Български ръкописи и литературни творби от XIII и XIV в. в сбирката на Цетинския манастир. – В: Търновска книжовна школа. Кн. 4, С. 1985.

Иванова 1990 = Патриарх Евтимий. Съчинения (съст. К. Иванова, вст. студия К. Янакиев). С. 1990.

Иванова 1991 = Иванова К. Новоизводните Търновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод. – Старобългарска литература. Т. 25–26, 1991.

Иванова 1992 = Иванова К. Житие на Михаил Воин от Потука. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992;

Иванова 1992/1 = Иванова К. Житие на Филотея Темнишка. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992.

Иванова 1999 = Иванова М. Михаил Воин в огледалото на Богородица. – Старобългарска литература. Кн. 31, 1999.

Иванова 2001 = Иванова, К. Съчиненията на Св. Патриарх Евтимий през средновековието. – В: Християнската идея в историята и културата на Европа. С. 2001.

Иванова 2008 = Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. С. 2008.

Иванова, Чешмеджиев, Турилов 2010 = Иванова К., Д. Чешмеджиев, А. А. Турилов Иоанн Рилский. – Православная энциклопедия (под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла). Т. XXIV. Москва, 2010.

Иванова-Константинова 1973 = Иванова-Константинова К. Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин. – Известия на института за български език. Т. XXII, 1973.

Йеродякон Григорий 1906 = Иеродякон Григорий, Чудо на гроба на патриарх Евтимий Търновски в Бачковския манастир. – Църковен вестник, бр. 3, 20 януари 1906.

Измирлиева 1990 = Измирлиева В. Жанрови трансформации в агиографската проза на патриарх Евтимий (Връзката увод-жанрова концепция). – Старобългарска литература. Кн. 23–24. С. 1990.

Иконом Константин 1935 = Иконом Константин, Наръчник за Пловдивската епархия или нейното описание съчинено от преподоб-

ния и многограмотен господин Константин иконом, свещеник Пловдивски. – Известия на Българското географско дружество. Кн. 3, 1935.

Икономова 1992 = Икономова Ж. Струмички апостол. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст Д. Петканова). С. 1992.

Илиев 2010 = Илиев И. Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите. С. 2010.

Йорданов 1975 = Йорданов И. Колективна находка на византийски корубести монети от с. Овчарци, Сливенски окръг. – Археология, 1975, № 1.

Йорданов 1982 = Йорданов И. Още веднъж за монетите на Теодор-Петър. – Нумизматика, 1982, кн. 4.

Йорданов 2001 = Йорданов И. Корпус на печатите на средновековна България. С. 2001.

Йохан Кампелен 1986 = Йохан Кемпелен. – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Иречек 1882 = Иречек К. Български цар Срацимир Видинский. – Периодично списание на БКД. Кн. 1, 1882.

Иречек 1898 = Иречек К. Християнският елемент в топографическата номенклатура на Балканските страни. – Периодическо списание на БКД. Кн. 55–56, 1898.

Иречек 1899 = Иречек К. Княжество България. Ч. 2 – Пътувания по България. Пловдив 1899.

Иречек 1978 = Иречек К. История на българите, с поправки и добавки от самия автор. С. 1978.

Иречек 1884 = Иречек К. Стари пътешествия по България от 15–18 столетия. – Периодично списание на БКД. Кн. VII, 1884.

Иречек 1884/1 = Иречек, Пътни бележки за Средна гора и за Родопските планини. – Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец. Кн. VIII, 1884.

Капсъзов 1978 = Капсъзов С. Дрангово. – Родопи, 1978, кн. 2.

Каймкамова 2009 = Каймакамова М. Пандеховото пророческо сказание от XIII в. и зараждането на идеята „Търново – нов Цариград" – „трети Рим". – В: България, земя на блажени... In memoriam professoris Iordani Andreevi. В. Търново 2009.

Калев 1976 = Калев Д. Богослужебна прослава на св. патриарх Евтимий. – Духовна култура. 1979, кн. 1.

Калинский 1997 = Калинский И. П. Церковно-народный месяцо-

слов на Руси. М. 1997 (=Записки Русского географического общества по отделение этнографии, 1877). М. 1997.

Калоянов 1988 = Калоянов А. Михаил Воин от Потука – българският двойник на великомъченик Георги. – Проглас, 1988, кн. 2.

Калужняцки 2011 = Калужняцки Е. Съчинения на Българския патриарх Евтимий (1375–1393), с предисловие, послесловие и приложение от Димитър Кенанов. В. Търново 2011.

Каравелов 1966 = Каравелов Л. Записки за България и българите. Събрани съчинения в девет тома. Т. 4. С. 1966.

Караджова 1994 = Караджова Д. Търново и Търновско в приписките на старите български ръкописи от XIII–XVIII в. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5, В. Търново 1994.

Караджова 2002 = Караджова Д. За Св. Параскева (Петка) и някои въпроси около култа. – ГСУ – Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев". Т. 92 (11), 2002.

Караянопулос 1992 = Караянопулос Й. Политическа теория на византийците. С. 1992.

Карский 1928 = Карский Е. Славянская кирилловская палеография. Л. 1928.

Качановский 1888 = Качановский В. Новыя данныя для изучения литературной деятельности болгарскаго тырновскаго патриарха Евфимия. – Християнское чтение. Ч. 1, 1888.

Кенанов 1979 = Кенанов Д. За идейно-естетическите и изворови проблеми в „Житие на Филотея Темнишка" от Евтимий Търновски. – В: Аспирантски сборник. Кн. 5. Св. 1 – Езикознание и литературознание. В. Търново 1979.

Кенанов 1980 = Кенанов Д. Литературные источники „Жития Илариона Мегленского" Евфимия Терновского. – Palaeobulgarica, 1980, кн. 4.

Кенанов 1984 = Кенанов Д. Топиката в произведенията на Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа. Т. 3, С. 1984.

Кенанов 1999 = Кенанов Д. Евтимиева метафрастика (Път и мисия във времето). Пловдив – В. Търново 1999.

Кесяков 1932 = Кесяков Х. Пловдивските черкови в миналото. – Пловдивски общински вестник, бр. 108, 29 апр. 1932.

Кил 2002 = Кил М. Изкуство и общество в България през турския период. С. 2002.

Киселков 1931 = Киселков В. Сл. Митрополит Йоасаф Бдински и словото му за св. Филотея. Българска историческа библиотека. 1931, кн. 1.

Киселков 1938 = Киселков В. Сл. Патриарх Евтимий, С. 1938.

Киселков 1956 = Киселков В. Сл. Проуки и очерти по старобългарска литература. С. 1956.

Книга хождении 1984 = Книга хожении. Записки русских путешественников XI–XV вв. Сост., подг. текста, перевод, вст. статья и коментарии Н. И. Прокофьева. М. 1984.

Кодов 1960 = Кодов Х. Старите жития на св. Петка Епиватска. – Духовна култура. 1960, кн. 1.

Кодов 1969 = Кодов, Х. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С. 1969.

Кожухаров 1974 = Кожухаров С. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С. 1974.

Кожухаров 1974/1 = Кожухаров С. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. – Литературна мисъл, 1974, кн. 2.

Кожухаров 1983 = Кожухаров С. Новооткрита поетична творба от XIII в., посветена на Филотея Темнишка (предварително съобщение). – Литературна история. Т. 11, 1983.

Кожухаров 1987 = Кожухаров С. Служба за Филотея Темнишка. – В: Българската литература и книжнина през XIII век (под ред. на И. Божилов и С. Кожухаров). С. 1987.

Кожухаров 1992 = Кожухаров С. Служби за Петка Търновска. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст и ред. Д. Петканова). С. 1992.

Кожухаров 1992/1 = Кожухаров С. Служба за Филотея. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992.

Кожухаров 1992/2 = Кожухаров С. Служба за Михаил Воин от Потука. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (ред. Д. Петканова). С. 1992.

Кожухаров 2004 = Кожухаров С. Проблеми на старобългарската поезия С. 2004.

Коледаров 1985 = Коледаров П. Името Македония в историческата география. С. 1985.

Коледаров 1989 = Коледаров П. Политическа география на средновековната българска държава. Т. 2. С. 1989.

Конрад Якоб Хилтебранд 1986 = Конрад Якоб Хилтебранд (1657–1658). – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Константин Костенечки 1993 = Константин Костенечки, Съчинения (подг. на изд. А.-М. Тотоманова). С. 1993.

Константин Моравенов 1984 = Константин Моравенов, Паметник на пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание (Подарен на Българското читалище в Цариград 1869 (разчитане, съст., превод, бележки и коментар В. Тилева, З. Нонева). Пловдив 1984.

Корнелий Тацит 1969 = Корнелий Тацит, История. Сочинения в двух томах. Л. 1969.

Костадин Моравенов 1930 = Костадин Д. Моравенов, Памятник за Пловдивското християнско население в града и за общы-ты заведения по Произносно предание. Пловдив 1930.

Коцева 1985 = Коцева Е. Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в. С. 1985.

Коцева 1992 = Коцева Е. Евтимиев служебник. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст Д. Петканова). С. 1992

Куев 1980 = Куев К. Образът на Иван Александър в среднобългарската поезия. – В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. С. 1980.

Куев, Петков 1986 = Куев К., Г. Петков, Събрани съчинения на Константин Костенечки (изследване и текст). С. 1986.

Кучкин 1962 = Кучкин В. А. „Сказание о смерти митрополита Петра". – ТОДРЛ. Кн. XVIII, 1962.

Лавсаик 1939 = Лавсаик или животопис на свв. отци от преподобний Палладия епископ Еленополски (превел на български архимандрит Партений). С. 1939.

Лазарев 1960 = Лазарев В. Н. Мозайки Софии Киевской. М. 1960.

Лазаров 1995 = Лазаров И. Празникът Богоявление (Йордановден) в политическата идеология на Второто българско царство. – Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения „Професор Иван Гълъбов". В. Търново 1995.

Лазаров 2003 = Лазаров И. Политическа идеология на Второто българско царство XII–XIII в. (Генезис). В. Търново 2003.

Лалева 1992 = Лалева Т. Бдински сборник. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992.

Литаврин 1967 = Литаврин Г. Г. – В: История Византии. Т. 2. М. 1967.

Литаврин 1987 = Литаврин Г. Г. България–Византия XI–XII в. С. 1987.

Лосева 2001 = Лосева О. В. Периодизация древнерусских меся-

цословов XI–XIV в. – В: Древняя Русь. Вопросы медиевистики, т. 2(4). М. 2001.

Луиджи Марсили 1986 = Луиджи Марсили (1680). – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Маавродинова 1973 = Мавродинова Л. Пространството и архитектурния декор в източно християнската средновековна живопис. – Изкуство, 1973, кн. 2.

Мавродинов 1966 = Мавродинов Н. Старобългарското изкуство XI – XIII в. С. 1966.

Мавродинова 1976 = Мавродинова Л. Стенописи от времето на цар Иван Асен II при Иваново. – Изкуство. 1976, кн. 9.

Мансветов 1882 = Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое иследование. М. 1882.

Мансветов 1882 = Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое иследование. М. 1882.

Маринковић 1987 = Маринковић Р. Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве из Трнова у Милешеву. – В: Милешева у историју српског народа. Београд 1987.

Маринов 1898 = (Д. Маринов), 17 юлий. Памет на светителя Евтимия патриарха Търновскаго. – Религиозни разкази. Год. 3 (1898). Кн. VII–VIII.

Маринов 1900 = Маринов Д. Слѫжба Преподобнагѡ отца нашегѡ Іѡакима Осоговскагѡ. Срѣдецъ 1900

Маринов 1994 = Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. С. 1994.

Марчевски 1994 = Марчевски И. Апокалиптичната перспектива от края на времената в светоотечески синтез. С. 1994.

Маслев 1967 = Маслев С. Едно неизвестно у нас изображение на Царевец във Велико Търново от XIV в. – Археология, 1967, кн. 2.

Машниќ 1993 = Машниќ М. Црквата во село Трново – еден пример на духовниот стремеж на епохата. – Културен живот, 1993, кн. 2.

Машниќ 1994 = Машниќ М. Црквата Света Петка во Селник и нејзините паралели со сликарството на Алинскиот манастир Свети Спас. – Културно наследство. Кн. XVII–XVIII (1990/1991). Скопје 1994.

Медаковић 1963 = Медаковић Д. Богородица „Живоносни источник“ у српској уметности. – Зборник Радова САН LIX, Византолошки институт. Књ. 5, Београд 1963.

Мещерский 1963 = Мещерский Н. Следы памятников Кумрана в старославянской и друвнерусской литературе (К изучению славянских версии книги Еноха). – ТОДРЛ. Кн. 19, 1963.

Миятев 1955 = Миятев К. Една надгробна скулптура от двореца в Търново. – В: Сб. Гавраил Кацаров, Известия на Археологическия Институт. Кн. XIX, 1955.

Миков 2018 = Миков Л. Джумая джамия и Имарет джамия в Пловдив (История, специфика и съвременно състояние). С. 2018.

Милтенова 1992 = Милтенова А. Разказ за възстановяването на Българската патриаршия. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен сборник (съст. Д. Петканова). София, 1992.

Милтенова 1992/1 = Милтенова. А. Ловчански сборник. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992.

Минас Пъжъшкян 1984 = Арменски пътеписи 1984 = Арменски пътеписи за Балканите (XVII–XIX в.). Съст., превод от древноарменски и коментар А. Орманджиян. С. 1984.

Мирковић 1961 = Мирковић Л. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве. Београд 1961.

Мирковић 1970 = Мирковић Л. – В: Стара српска књижевност. I, Нови сад – Београд 1970.

Мирчева 1998 = Мирчева Е. Рецепцията на Евтимиевото „Житие на св. Петка Търновска“ в българската литература от XVI–XIX в. – В: Патриарх Евтимий и неговото време. В. Търново 1998.

Мирчева 2014 = Мирчева Б. Опис на преписите на славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 23 (Серия Кирило-Методиевски извори. Т. 2). С. 2014.

Митр. Симеон 1917 = Митрополит Симеон, Посланието на цариградския патриарх Фотий до българския княз Борис. С. 1917.

Митрополит Теодосий 1906 = Бивший скопски митрополит Теодосий, Откриването гроба на патриарх Евтимий. – в. Дневник. Бр. 1261, 2 януари 1906.

Митрополит Теодосий 1906 = Бивший скопски митрополит Теодосий, Няколко думи за Бачковския манастир по повод слуха за откриването гроба на патриарх Евтимий. – Църковен вестник, бр. 1–2, 13 януари 1906.

Митрополит Теодосий 1906/1 = Бивший скопски митрополит Теодосий, Откриването гроба на патриарх Евтимий. – в. Дневник, бр. 1261, 2 януари 1906

Митрополит Теодосий 1906/2 = Митрополит Теодосий, По спора за гроба на патриарх Евтимий. – в. Дневник, бр. 1276, 18 януари 1906.

Миятев 1953 = Миятев П. Из архива на Константин Иречек (преписка с българи). С. 1953.

Миятев 1957 = Миятев К. Една важна находка в Бачковския манастир. – Известия на археологическия институт. Т. XXI, 1957.

Миятев 1965 = Миятев К. Архитектурата на средновековна България. С. 1965

Миятев 1973 = Миятев К. Дворецът на Царевец, в: Царевград Търнов. Т. 1, С. 1973.

Моравенов 1930 = Моравенов К. Д. Памятник за Пловдивското християнско население в града и за общы-ты заведения по произносно предание. Пловдив 1930

Моравенов 1984 = Моравенов К. Д. Паметник на пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание (Подарен на Българското читалище в Цариград 1869 (разчитане, съст., превод, бележки и коментар В. Тилева, З. Нонева). Пловдив, 1984.

Морева 1991 = Морева Р. Рецензия. – В: Археология, кн. 3, 1991.

Морева-Арабова 1990 = Морева-Арабова Р. Владенията на Бачковския манастир в Родопите през XII–XIV в. – Известия на музеите от Южна България. Т. 16, 1990.

Мороз 1994 = Мороз Й. Някои особености на Похвалното слово за Михаил Воин от Патриарх Евтимий Търновски. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. В. Търново 1994.

Москов 1912 = Москов М. История на Археологическото дружество в Търново. В. Търново 1912.

Москов 1915 = Москов М. Черковата св. Петка в Търново (Една бележка към историята на тази черква), Търново 1915.

Мошин 1971 = Мошин В. Ћирилски рукописи у повијесног музеја Хрватске и Копитареве сбирке. Београд 1971.

Мутафов 1999 = Мутафов В. Няколко паметника на култа към света Петка Търновска и проблемът за формирането му. – Известия на Исторически музей – В. Търново. Кн. XIV, 1999.

Мутафова 2002 = Мутафова К. Старопрестолният Търнов в османотурската книжнина (XV–XVI в.). В. Търново 2002.

Мутафчиев 1973 = Мутафчиев П. Произходът на Асеневци. Избрани произведения. Т. 2, С. 1973.

Мутафчиев 1995 = Мутафчиев П. Лекции по история на Византия. Т. 2. С. 1995.

Мушмов 1924 = Мушмов Н. Монетите и печатите на българските царе. С. 1924.

Наумов 1994 = Наумов А. Търновската традиция в кирилските ръкописи, съхранявани в Полша. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. В. Търново 1994.

Недељковић 1977 = Недељковић О. Месецослов Трновског јеванђеља. – В: Зборник Владимира Мошина. Београд 1977.

Нейкова 2002 = Нейкова Р. Аязми и „поверия“. – Български фолклор, 2002, кн. 2.

Немски и австрийски пътеписи за Балканите (XV – XVI в.). Увод, подбор и коментар М. Йонов. (Пътеписи за Балканите, № 3). С. 1979.

Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). (Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Непресъхващи извори 1975 = Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско (издирила, подбрала и редактирала К. Възвъзова-Каратеодорова). Пловдив 1975.

Нешева 1995 = Нешева В. Царската църква „Св. Петка“ и джамията на Фируз бег на Царевец във Велико Търново. – В: Културни, исторически и етнополитически отношения между християнството и ислама на Балканите XIV–XV в. С. 1995.

Нешева 2000 = Нешева, В. Богоспасният Цариград Търнов, Дворцовият площад на Царевец и църквата Света Параскева (Петка) Търновска. С. 2000.

Ников 1928 = Ников П. Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци. – Известия на историческото дружество. Т. VII–VIII, 1928 (= Българска историческа библиотека. Т. 1).

Ников 1930 = Ников, Църковната политика на Иван Асеня II. – Българска историческа библиотека. Кн. 3, 1930.

Николова 1977 = Николова Б. Две български агиографски легенди за Михаил Воин. – В: Първа национална конференция на младите български историци. С. 1977.

Николова 1979 = Николова Б. Житието на патриарх Йоаким I като исторически извор. – Исторически преглед. Кн. 6, 1979.

Николова 1994–1995 = Николова Б. Титлата на българския патриарх през XIII–XIV в. – Исторически преглед. 1994–1995, кн. 6.

Николова 2002 = Николова Б. Православните църкви през българското средновековие. (IX–XIV в.). С. 2002.

Николова 2001 = Николова Б. Неравният път на признанието (каноничното положение на Българската църква през Средновековието).

С. 2001.

Николова 2009 = Николова Б. Цар Петър и характерът на неговия култ. – Palaeobulgarica, 2009, кн. 2.

Николова 1968 = Николова Я. Църквата „св. Параскева“ във Велико Търново. – Известия на Окръжния исторически музей във Велико Търново. Кн. IV, 1968.

Николова 1980 = Николова Я. Търновград в светлината на новите археологически проучвания. – В: Средновековният български град. С. 1980.

Николова 1986 = Николова Я. Градоустройство и архитектура. – В: История на Велико Търново. Т. 1. С. 1986.

Николова 2003 = Николова Я. В коя от търновските църкви са били мощите на света Петка. – В: Традиция и приемственост в България и на Балканите през средните векове. – Юбилеен сборник посветен на проф. дин Йордан Андреев. В. Търново 2003.

Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999 = Николова, С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева, Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. С. 1999.

Николова, Йовчева, Попова, Тасева, 1999 = Николова С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева, Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. София, 1999.

Нихоритис 2004 = Нихоритис К. Непубликувани атонски преписи на Цамблаковата редакция на службата и от проложните жития на св. Петка Епиватска-Търновска. – В: Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев по случай 70-годишнината му. В. Търново 2004.

Нихоритис 2006 = Нихоритис К. Неизвестно стишно житие на Св. Петка Епиватска – Търновска, в: Старобългарска литература, кн. 33–34 (Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65 годишнина). С. 2006.

Новаковић 1912 = Новаковић С. Законски споменици српских држава средњега века. Београд 1912.

Оболенски 1996 = Оболенски Д. Византијски комонвелт. Београд 1996.

Овчаров 2004 = Овчаров Т. Към въпроса за местонахождението на Потука. – В: Сб. В чест на проф. д-р А. Давидов по случай 70-годишнината му. В. Търново 2004.

Омарчевски 2016 = Омарчевски А. Св. Император Константин Велики (306–337). С. 2016.

Описание 1879 = Описание славянских рукописей библиотеки Свято-троицкой Сергиевой лавры. Ч. III, 1879.

Острогорски 1959 = Острогорски Г. Историја Византије. Београд, 1959.

Павлов, Грудков 1999 = Павлов П., В. Грудков, Призвани да просияят... В. Търново 1999.

Павлова 1996 = Павлова Р. Пролог Рс 705 от Народната библиотека на Сърбия в Белград. – Palaeobulgarica, 1996, кн. 2.

Паисий Хилендарски 1898 = Паисий Хилендарски, **Історїї Славеноболгарска.** — В: Теодоров (Балан) А. Трем на българската словестност. Пловдив 1898.

Палаузов 1974 = Палаузов С. Векът на българския цар Симеон. Избрани трудове. С. 1974.

Паул Тафернер 1986 = Паул Тафернер. – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XIX в. (увод, подбор и коментар М. Йонов). Пътеписи за Балканите, № 6. С. 1986.

Пентковский 2001 = Пентковский А. Литургические реформы в истории Русской церкви и их характерные особенности. – Журнал Московской Патриархии. Кн. 2, 2001.

Пенчев 1984 = Пенчев В. Бележки върху някои български средновековни монетосечения, Нумизматика, 1984, с. 1.

Петканова 1992 = Петканова Д. Йоасаф Бдински. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова). С. 1992.

Петканова 1994 = Петканова Д. Средновековна литературна символика. С. 1994.

Петков 1978 = Петков Г. За десеттомното ръкописно издание на българската литература по времето на Евтимий Търновски. – В: Славистични проучвания. С. 1978.

Петков 2000 = Петков Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (Археография, текстология и издание на проложните стихове). Пловдив 2000.

Петров 1960 = Петров П. Протосеваст Прибо, български феодален владетел в Македония през първата половина на XIII в. – В: Изследвания в чест на Марин С. Дринов. С. 1960.

Петров 1965 = Петров, П. Покръстване на българите. – Исторически преглед, 1965, кн. 3;

Петров 1967 = Петров П. Търговски връзки между България и Дубровник през XIV в. – Известия на Българското историческо дружество. Т. XXV, 1967.

Петров 1985 = Петров П. Възстановяване на българската държава 1185–1197. С. 1985.

Петрова 1996 = Петрова М. Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева – Петка Римлянка. – Palaeobulgarica, 1996, кн. 2.

Петров, Гюзелев 1978 = Петров П., В. Гюзелев, Христоматия по история на България. Т. 2, С. 1978.

Пижев 1995 = Пижев А. Църковното строителство в Пловдив през Средновековието. – Известия на музеите в Южна България. Т. XXI, 1995.

Пижев 2001 = Пижев А. Изображения на Христов монограм (хризма) в средновековни архитектурни паметници в Пловдив. – Във: Византийското културно наследство и Балканите. Пловдив 2001.

Пилц 2007 = Пилц Е. Краљ Милутин и традиција Палеолога. – В: Манастир Бањска и доба краља Милутина (Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24 децембра 2005. године у Косовској Митровици). Ниш–Косовска Митровица–Манастир Бањска, 2007.

Пол Рико 1988 = Пол Рико, Сегашното състояние на Османската държава и на гръцката църква (XVII в.). Подбор, превод от английски, предговор и бележки Мария Киселинчева. С. 1988

Полное собрание 1856 = Полное собрание русских летописей. Т. VII – Летопись по Воскресенскому списку. Спб. 1856.

Полывянный 2000 = Полывянный Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново 2000.

Поп-Атанасов 2001 = Поп-Атанасов Г. Македонска книжевна традиција. Скопје 2001.

Попов 1869 = Попов А. Обзор хронографов русско редакции. Вып. 2. М. 1869.

Попов 1901 = Попов, Х. Ив. Евтимий, последен Търновски и Трапезицки патриарх (1375–1394). Пловдив 1901.

Попов 1967 = Попов А. Средновековният Крън. – ИБИД. Кн. XXV, 1967.

Попов 1971 = Попов Г. В. Некоторые вопросы изучения воинской тематики в русском средневековом искусстве. – Византийский временник. Кн. 32, 1971.

Попов 1991 = Попов Р. Светци-близнаци в българския народен календар. С. 1991.

Попруженко 1928 = Попруженко М. Г. Синодик царя Борила. С. 1928 (Български старини, VIII).

Правила на св. Православна църква 1913 = Правила на св. Православна църква с тълкованията им. Т. 2. С. 1913.

Примовски 1937 = Примовски А. Родопски селища. 30. Кирил (Кирли), Златоградско. – в. „Родопска мисъл“, бр. 2, Кърджали–София, 26 октомври 1937.

Примовски 1973 = Примовски А. Бит и култура на родопските българи (материална култура). – Сборник за народни умотворения и народопис. Т. 54, С. 1973.

Прлинчевић 1922 = Прлинчевић А. Каку су бугари добили патриаршију. Из рукописне књиге бр. 13 (беседи св. Отаца) ман. Св. Тројице код Плеваља. – Споменик Српске Краљевске академије. Књ. LVI, Други разред 48. Београд 1922.

Прохоров 1972 = Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филотея Коккина. – ТОДРЛ, XXVII. 1972.

Прохоров 1978 = Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Ленинград 1978.

Прохоров 1985 = Прохоров Г. М. Киприан. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Труды отделения древнерусской литературы (ТОДРЛ). Т. XXXIX, 1985

Прохоров 1988 = Прохоров Г. М. Из литературного наследия митрополита Киприана. – В: Славянские литературы. X международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. 1988.

Пътеводител 1907 = Пътеводител на град В. Търново и околността му, В. Търново 1907.

Радојчић 1982 = Радојчић С. Фреска константинове победе у цркви Св. Николе Дебарског= Отбрани чланци и студије, Београд, 1982.

Радченко 1898 = Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев 1898.

Радченко 1898/1 = Радченко К. Отчет о занятиях рукописями в библиотеках и других ученых учреждениях Москвы и С.-Петебурга в течение сентября и октября 1896 года. – Университетские известия. Т. 4, Киев 1898.

Райков, Кодов, Христова 1986 = Райков Б., Х. Кодов, Б. Христова, Славянски ръкописи в Рилския манастир. С. 1986.

Расолкоска-Николовска 1973 = Расолкоска-Николовска З. Убикација на црквата Света Петка на Брегалница според повелбата на цар Душан од 1355 година. – Историја, 1973, кн. 2.

Речник 1884 = Речник на Светото писание. Цариград, 1884.

Рогов 1988 = Рогов А. И. Культурные связи Киевской Руси с други-

ми славянскими странами в период ее християнизации. – В: Принятие християнства народами Центральной Юговосточной Европы и крещение Руси. М. 1988.

Рошковска 2003 = Рошковска А. Българските майстори и паметниците на исляма у нас. С. 2003.

Рудлоф-Хиле, Рудлов 1934 = Рудлоф-Хиле Г., О. Рудлоф, Град Пловдив и неговите сгради. – Известия на българския археологически институт. Т. 8, 1934.

Русев 1982 = Русев П. Похвалното слово за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – Старобългарска литература, кн. 12, 1982.

Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971 = Русев П., И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев, Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С. 1971.

Рыстенко 1909 = Рыстенко А. В. Легенда о Св. Георгий и драконе в византийской и славянорусской литературе. Одесса 1909.

Свети цар Константин и хришћанство 2013 = Свети цар Константин и хришћанство. Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта – 31 мај – 2 јун 2013 (Уред. Д. Бојовић). Т. 1–2. Ниш 2013.

Сводный каталог 1984 = Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII в.). М. 1984.

Синдик, Гроздановић-Пајић, Мано-Зиси 1991 = Синдик, Н. Р., М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке српске православне епархије Будимске у Сент-Андреји. Београд–Нови сад, 1991.

Синицына 1965 = Синицына Н. В. Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI века. – ТОДРЛ. Кн. 21, 1965.

Скабаланович 1884 = Скабаланович Н. Византийское государство и церков в XI веке. Спб. 1884.

Скоморохова-Внтурини 1992–1993 = Скоморохова-Вентурини Л. Славянские месецословы как памятник междуславянских связей и отношении славянских и неславянских народов. – Ricerche Slavistiche. V. 39–40 = 1992–1993. Т. 1.

Славева 1975 = Славева Л. Грамота на крал Милутин за келията св. Петка во с. Тморане. – В: Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Т. 1, Скопје 1975.

Славейков 1979 = Славейков П. Р. Съчинения. Т. 4. С. 1979.

Смядовски 1993 = Смядовски С. Българска кирилска епиграфика IX–XV век. С. 1993.

Снегаров 1924 = Снегаров И. История на Охридската архиепископия. Т. 1 – От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците. С. 1924.

Снегаров 1935 = Снегаров И. Търновски митрополити в турско време. – Сп. на БАН. Кн. LII. Клон историко-филологичен и философско обществен. Т. 25. С. 1935.

Снегаров 1950 = Снегаров И. Духовно-културни връзки между България и Русия през Средните векове (X–XV в.). С. 1950.

Снегаров 1954 = Снегаров И. Неиздадени старобългарски жития. – Год. на Духовна Академия. Т. III (XXIX) за 1953–1954. С. 1954.

Соколов 1879 = Соколов М. Из древней истории болгар. Спб. 1879.

Стамов С., Р. Ангелова, В. Коларова, Н. Чанева-Дечевска 1972 = Стамов С., Р. Ангелова, В. Коларова, Н. Чанева-Дечевска, Архитектурното наследство на България. С. 1972.

Станимиров 1928 = Станимиров С. Из историята на Бачковския манастир. – Известия на историческото дружество. Кн. VII–VIII, 1928.

Станимиров 1939 = Станимиров С. Бачковският монастир от 1086 до 1402. – Духовна култура, 1939, кн. 8–9.

Станкова 2012 = Станкова Р. Култ и химнография. Служби за местни южнославянски и балкански светци в ръкописи XIII–XV в. С. 2012.

Станковић 2003 = Станковић В. Цариградски патријарси и цереви Македонске динатије. Београд 2003.

Станчев 1982 = Станчев К. Поетика на старобългарската литература. С. 1982.

Стара българска литература 1982 = Стара българска литература. Т. 2 – Ораторска проза (съст. и ред. Л. Грашева). С. 1982;

Стара българска литература 1986 = Стара българска литература. Т. 4 – Житиеписни творби (съст. и ред. К. Иванова). С. 1986.

Стефан Герлах 1976 = Стефан Герлах, Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград (подбор, превод, увод, и коментар М. Киселинчева, предговор и ред. Б. Цветкова). С. 1976.

Стефан Герлах 1979 = Стефан Герлах, Дневник на едно пътуване. – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите (XV – XVI в.). Увод, подбор и коментар М. Йонов. Пътеписи за Балканите, № 3. С. 1979.

Стефанов 1989 = Стефанов П. Църквата „Успение Богородично“ в Ловеч – паметник на културата и изкуството. – Векове. 1989, кн. 5.

Стефановић 1989 = Стефановић Д. Прилог проучавању месецосло-

ва XIII и XIV века. – Јужнословенски филолог. Т. XLV, 1989.

Стойков 1959 = Стойков Р. Наименования на български селища в турски документи на ориенталския отдел на Народната библиотека „В. Коларов“ от XV, XVI, XVII, XVIII в. – Известия на Държавната библиотека „В. Коларов“ за 1959 г. С. 1959.

Стоилов 1904 = Стоилов А. П. Български книжовници от Македония през XIX век. – Развитие, 1904, кн. 8–9.

Стоянов, Кодов 1971 = Стоянов М., Х. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 4. С. 1971.

Стоянов, Кодов, 1964 = Стоянов М., Х. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3, С. 1964.

Страшимиров 1918 = Страшимиров А. По южните земи. С. 1918

Суботић 1971 = Суботић Г. Свети Константин и Јелена у Охриду. Београд 1971.

Събев 1987 = Събев Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. С. 1987.

Сырку 1883 = Сырку П. А. Несколько заметок о двух произведениях Търновскаго патриарха Евтимия – В: Сборник статей по славяноведению составленный и изданный учениками В.И. Ламанскаго по случаю 25 летия его ученой и професорской деятельности. Спб. 1883.

Сырку 1890 = Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 2 – Литургические труды патриарха Евтимия Терновскаго. Спб. 1890.

Сырку 1898 = Сырку П. К истории изправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 1 – Время и жизнь патриарха Евфимия Терновскаго. Спб. 1898.

Татарлъ 1966 = Татарлъ И. Турски култови сгради и надписи в България. I част. – ГСУ-Факултет западни филологии. Т. LX, 1966.

Теодоров 1972 = Теодоров Е. Древнотракийското наследство в българския фолклор. Легендата за убиването на дракона от св. Георги. – В: Проблеми на българския фолклор С. 1972.

Теофилакт Охридски 1994 = Теофилакт Охридски, Мъченичество на Светите славни 15 свещеномъченици. – В: ГИБИ, т. 9/2 (подг. от И. Г. Илиев). С. 1994.

Тивчев 1963 = Тивчев П. За участието на българи във византийската войска през периода на византийското иго. – Исторически преглед, 1963, кн. 1.

Тихомиров 1969 = Тихомиров М. Н. Исторические связи Росии со славянскими странами и Византией. М. 1969.

Тодорова 1997 = Тодорова О. Православната църква и българите XV–XVIII век. С. 1997.

Толкование на Апокалипсис 1901 = Толкование на Апокалипсис Святаго Андрея, Архиепископа Кесарийскаго. М. 1901.

Томова 1995 = Томова Е. Из ръкописните сбирки на Букурещ (нови преписи на старобългарски творби от XIV–XVII в). – В: 1100 години Велики Преслав. Т. 2, Шумен, 1995.

Томова 2006 = Томова Е. Проложното житие на Св. Михаил Воин (предварителни текстологически наблюдения). – В: Старобългарска литература. Кн. 33–34 (Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65-годишнина). С. 2006.

Трифонов 1906–1907 = Трифонов Ю. Унищожаването на търновската патриаршия и заместянето и с автономно митрополитство-архиепископство. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XXII–XXIII, 1906–1907.

Трифонов 1927 = Трифонов, Ю. Цар Борис-Михаил (време, царуване, величие). С. 1927.

Трифонов 1943 = Трифонов Ю. Живот и деиност на Константина Костенецки. – Списание на Българската академия на науките и изкуствата, кн. LXVI/5. 1943.

Трифонова 2002 = Трифонова Р. Сръбски препис на най-ранната служба за Св. Петка Търновска. – В: Търновска книжовна школа. Т.7. В 2002.

Трифуновић 1974 = Трифуновић Ђ. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд 1974.

Турилов 1982 = Турилов А. А. К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV – начала XVI в. – В: Руско-балкански културни връзки през Средновековието. С. 1982.

Турилов 1998 = Турилов А. А. Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV в. и „Второе южнославянское влияние“. – Древнерусское искусство. Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. С. Петербург 1998.

Турилов 1999 = Турилов А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцослова в эпоху Первого царства). – Palaeobulgarica. 1999, кн. 1.

Тъпкова-Заимова 1983 = Тъпкова-Заимова В. Българо-византийските отношения и концепциите за „втория“ и „третия“ Рим. – В: Изследвания в чест на академик Николай Тодоров (Studia balkanica, 17). С. 1983.

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 = Тъпкова-Заимова В., А. Милтенова, Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С. 1996.

Тютюнджиев 2006 = Тютюнджиев И. Митрополит Игнатий Търновски и българското присъствие на Фераро-Флорентинския събор (1438–1439). – В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С. 2006.

Тютюнджиев 2007 = Тютюнджиев И. Търновският епископат XII–XXI в. В. Търново 2007.

Успенский 1997 = Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. Т. 3. М. 1997.

Филарет 1859 = Филарет Черниговский, Житие Михаила Воина. – Известия Императорской Академии наук. Кн. 8. 1859.

Филатов 1971 = Филатов В. В. Рязанская икона „Параскева Пятница". – Советская археология, 1971, кн. 1.

Филов 1924 = Филов Б. Старобългарското изкуство. С. 1924.

Флоря, Турилив 2007 = Флоря Б. Н., А. А. Турилов, Киприан. – Православная энциклопедия. Т. 33. М. 2007 (http://www.pravenc.ru/text/1684692.html).

Х. Неделчев 1930 = Неделчев М. х. Иконата на св. Евтимий, Търновски патриарх. – В: Ловеч и Ловчанско. Кн. 2. С. 1930.

Х. Неделчев 1930 = Неделчев М. х. Иконата на св. Евтимий, Търновски патриарх. – В: Ловеч и Ловчанско. Кн. 2, С. 1930.

Х. Стоянов-Берон 1886 = Х. Стоянов-Берон В. Археологически и исторически изследования. Търново 1886.

Хаджиев 2002 = Хаджиев К. За датировката на надписа от Патриаршията (Девинград) във Велико Търново (1300–1323 г.). – Palaeobulgarica, 2002, кн. 3.

Хаджиев 2002/1 = Хаджиев К. Надпис с името на Света Параскева от дворцовата църква в Търново. – В: Нешева, В. Богоспасният Цариград Търнов, Дворцовият площад на Царевец и църквата Света Параскева (Петка) Търновска. С. 2000.

Хаджиконстантинов-Джинот 1855 = Іордан Хаци Константинов. Прилози к истории србске и бугарске ерархие. – Основанию Блъгарског Патрияршества. – Гласник Друштва србске словестности. Кн. VII. Београд 1855.

Харалампиев 1985 = Харалампиев И. За някои специфични езикови особености в произведенията на писателите от Търновската книжовна школа във връзка с преводите им на съвременен български език. – В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С. 1985.

Харалампиев 1998 = Халарампиев И. Митрополит Йоасаф Бдински и езиковите традиции на Търновската книжовна школа. – В: Патриарх Евтимий и неговото време. В. Търново 1998.

Христов 1975 = Христов Х. Ив. Патриарх Йоаким. – Векове. 1975, кн. 5.

Христова 1996 = Христова Б. Опис на ръкописите на Владислав Граматик. В. Търново 1996.

Христова, Караджова, Икономова 1982 = Христова Б., Д. Караджова, А. Икономова, Български ръкописи от XI до XVIII в. запазени в България (своден каталог). Т. 1, С. 1982.

Христова, Караджова, Узунова 2003 = Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова, Бележки на българските книжовници X–XVIII век. Т. 1 – X–XV век. С. 2003.

Хугас Инджеджиян 1984 = Арменски пътеписи за Балканите (XVII–XIX в.). Съст., превод от древноарменски и коментар А. Орманджиян. С. 1984.

Цанкова-Петкова, Ангелов 1982 = Цанкова-Петкова, Д. Ангелов, Въстание начело с Петър Делян. – В: История на България в четиринадесет тома. Т. 3. С. 1982, 28–34.

Цонев 1940 = Цонев, Б. История на български език. Т. 1, С. 1940.

Чангова 1971 = Чангова Й. Средновековното селище на тракийския град Севтополис (XI–XIV в.). С. 1971

Чанева-Дечевска 1982 = Чанева-Дечевска Н. Архитектурни особености на църквите със стегнат кръст от периода на развития феодализъм в България. – В: Бояджиев С., Н. Чанева-Дечевска, Л. Захариева, Изследвания върху архитектурата на българското средновековие. С. 1982.

Чешко 1981 = Чешко Е. Второе южнославянское влияние в редакции псалтирного текста на Руси (XIV – XV вв.). – Palaeobulgarica, 1981, кн. 4.

Чешмеджиев 1993 = Чешмеджиев Д. Към въпроса за състоянието на Кирило-Методиевата идея през XV в. – В: Българският петнадесети век. С. 1993.

Чешмеджиев 1994 = Чешмеджиев Д. Константин Костенечки за произхода на Кирило-Методиевския език. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5, 1994.

Чешмеджиев 1996 = Чешмеджиев, Д. Към въпроса за култа на Архангел Михаил в средновековна България. – Palaeobulgarica, 1996. Кн. 1.

Чешмеджиев 1998 = Чешмеджиев, Д. Още няколко бележки върху „Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак. – Проглас, 1998, кн. 2.

Чешмеджиев 1999 = Чешмеджиев Д. Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България. – Исторически преглед. 1999, кн. 3–4.

Чешмеджиев 1999/1 = Чешмеджиев, „София – Премъдрост Божия“ в Кирило-Методиевския агиографски цикъл. – Palaeobulgarica. 1999, кн. 1.

Чешмеджиев 2001 = Чешмеджиев Д. Кирил и Методий в българската историческа памет през Средните векове. С. 2001.

Чешмеджиев 2001/1 = Чешмеджиев Д. Доспат, страници от миналото. Пловдив 2001.

Чешмеджиев 2002 = Чешмеджиев Д. „Кнженїе ѥмоу дасть дрьжати словѣньско“ от Пространното житие на Методий и българо-византийските отношения от първата половина на IX в. – Palaeobulgarica, 2002, кн. 2.

Чешмеджиев 2003 = Чешмеджиев Д. Култовете на българските светци през XI–XII в., Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“. Научни трудове. Т. 41, кн. 1 – Филология, 2003;

Чешмеджиев 2005 = Чешмеджиев Д. Бачковският манастир и гробът на патриарх Евтимий. Црквене студије. Бр. 2. Ниш 2005.

Чешмеджиев 2006 = Чешмеджиев Д. Култът към цар Петър I (927–965): манастирски или държавен?. – В: Љубав према образовању и вера у Бога у православним манастирима. Зборник избраних радова. 5. међународна Хиландарска конференција. Београд–Columbus/Ohio, 2006. Т. 1.

Чешмеджиев 2007 = Чешмеджиев Д. Бележки за култа на Св. Параскева-Петка у българите и сърбите през XIII–XIV в. В: – Манастир Бањска и доба краља Милутина (Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24 децембра 2005. године у Косовској Митровици). Ниш–Косовска Митровица–Манастир Бањска. 2007.

Чешмеджиев 2007/1 = Чешмеджиев Д. Църквата с мощите на св. Петка в Търново. – В: Търновска книжовна школа. Т. 8 – Св. Евтимий, патриарх Търновски и неговата духовна мисия в Европа. В. Търново 2007.

Чешмеджиев 2007/2 = Чешмеджиев Д. Култът на Кирил и Методий в българското средновековие. – В: Slavica Slovaca, roc. 42, 2007, N 1.

Чешмеджиев 2008 = Чешмеджиев Д. Митрополит Киприан и култовете на българските светци. – Studi Slavistici, № 5. Firenze, 2008.

Чешмеджиев 2008/1 = Чешмеджиев Д. Император Константин I Велики и княз Борис I Михаил: победата над езичниците. – В: Ниш и Византија VI. Ниш 2008.

Чешмеджиев 2009 = Чешмеджиев Д. Старата църква „Св. Петка“ в Пловдив в сведенията на пътешествениците. – В: Пътуванията в средновековна България. Шумен–В. Търново 2009.

Чешмеджиев 2010 = Чешмеджиев Д. Мощите на св. Горазд в Белград албански (Берат). – Slavica Slovaca, r. 45, 2010. V. 2.

Чешмеджиев 2012 = Чешмеджиев Д. Легенди за патриарх Евтимий от Родопите. – В: Разрушаването на порядъка (Научна конференция в памет на проф. Тодор Иванов Живков, Пловдив 2002). Пловдив 2012.

Чешмеджиев 2013 = Чешмеджиев Д. Идеята за Константин I Велики през Второто българско царство. – В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1 (Међународни научни скуп поводом 1700. Годишњице Миланског едикта 31.мај – 2 јун 2013). Ниш 2013.

Чешмеджиев 2013/1 = Чешмеджиев Д. Традицията за св. Горазд в България и Полша. – В: Cyrilometodejski component kultury chrzescijansiej Slowian w regionie karpackim. Historia, tradicije, odlowania. Krakowsko-Wilenskie studia Slawistyczne, N 8 (red. M. Kuczynska, J. Stradomski). Krakow, 2013.

Чешмеджиев 2013/2 = Чешмеджиев Д. Изображения Кирилла и Мефодия в болгарской традиции. – В: 1150 лет от моравской мисии Кирилла и Мефодия. Каталог изложбы. (Братислава, 28 юли 2013 г.). Москва 2013 г.

Чешмеджиев 2015 = Чешмеджиев Д. Култът към св. Евтимий, патриарх Търновски, атонски монах и последен Търновски патриарх. – В: Научный алманах „Афонское наследие. Вып. 1–2, Киев–Чернигов, 2015.

Чешмеджиев, Полывянный 2013 = Чешмеджиев Д., Д. Полывяный. Евфимий. – Православная эпциклопедия. Т. 17. М. 2013.

Чифлянов 1973 = Чифлянов Б. Свещенни одежди и инсигнии. – Духовна култура, 1973, 3.

Чифлянов 1978 = Чифлянов Б. Живоносният източник. – Църковен вестник, 28 апр. 1978, бр. 14.

Чокоев 2005 = Чокоев И. Къде са се съхранявали мощите на Св. Петка в столичния Търнов?. – В: Проф. дин Станчо Ваклинов и средновековната българска култура. В. Търново 2005.

Шишков 1873 = Шишков Т. Н. История на българскыя народ. Цариград 1873.

Шкорпил (ръкопис) = Шкорпил К. Рапорт за старините на Велико Търново и един проект за разкопките на старата българска столица (ръкопис).

Шкорпил 1910 = Шкорпил К. План на старата българска столица

Велико Търново. – Известия на българското археологически дружество. Т. 1, 1910.

Шуков В. Първият краевед на Златоград. – Родопи. 1989, кн. 10.

Юрукова, Пенчев 1985 = Юрукова Й., В. Пенчев, Печати и монети на Асеневци. – Военно-исторически сборник. 1985, кн. 5.

Юрукова, Пенчев 1990 = Юрукова, Й., В. Пенчев, Български средновековни печати и монети. С. 1990.

Юфу 1963 = Юфу Й. Старобългарски паметници в славяно-румънската литература. – Известия на института за литература. Кн. XIV–XV, 1963.

Юфу 1970 = Юфу З. За десеттомната колекция Студион (Из архива на румънския изследвач Йон Юфу). – Studia Balkanica. № 2, 1970.

Янков 1999 = Янков Д. Местонахождението на средновековните градове Крън и Потука. – В: Казанлък в миналото и днес. Т. 5. Ст. Загора 1999.

Яцимирский 1904 = Яцимирский А. Я. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. Спб. 1904.

Яцимирский 1908 = Яцимирский А. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. – Известия русского языка и словестности Императорской академии наук. Т. 13, 1908, кн. 2.

Ahrweiler 1975 = Ahrweiler H. L'ideologie politique de l'Empire byzantine. Paris, 1975;

Alexander 1962 = Alexander P. The Strenght of Empirwe and Capital as Seen though Byzantine Eyes. – Speculum, 37, 1962.

Alexander 1978 = Alexander P. Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London, Variorum Reprints, 1978.

Angelov 1973 = Angelov B. St. Deux contributions a l'histoire de la culture medievale bulgare. – Byzantinobulgarica. T. IV, 1973.

Annales Bertiniani 1960 = Annales Bertiniani, Pars tertia auctore Hincmaro. – В: ЛИБИ, т. 2, С., 1960;

Antoniadis 1939 = Antoniadis S. Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. Leiden, 1939.

Asdracha 1988 = Asdracha C. La Thrace orientale et la Mer noire: Géographie ecclésiastique et Prosopographie (VIIIe–XIIe siècles). Géographie historique du monde méditerranéen (Byzantina Sorbonensia, N 7). Paris 1988.

Bakalova 1978 = Bakalova E. La Vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen âge. – Byzantinobulgarica. T. V, 1978.

Balcarek 1999 = Balcarek P. The Image of Sofia in Medieval Russian Iconographi and Sources. – Byzantinoslavica. T. LX/2. 1999.

Boykov, Kiprovska 2000 = Boykov G., M. Kiprovska, The Ottoman Philippopolis (Filibe) during the Sekond Half of the 15th c. – Bulgarian Historical Review. 2000, N 3–4.

Bréhier 1930 = Bréhier L. Les visions apocaliptiques dans l'art byzantin. – Arta şi archeologia, 4, 1930;

Cabrol 1914 = Cabrol F. Cièrges, in: F. Cabrol, H. Leclercq. DACL. T. 3/2, Paris, 1914;

Cankova-Petkova 1981 = Cankova-Petkova G. Au sujet de la campagne d'Isaac Ange contre la capitale bulgare (1190). – Byzantinobulgarica, VII, 1981.

Češmedžiev 1991 = Češmedžiev D. Constantin Kostenecki de l'origine de la langue de Cyrille et Méthode. – Etudes balkaniques, 1991, v. 3.

Češmedžiev 1993 = Češmedžiev D. Le problème de la principauté de Méthode et les relations bulgaro-byzantines au cours de la première moitié du IXe siècle. – Etudes balkaniques. 1993, v. 2.

Češmedžiev 2009 = Češmedžiev D. Bułgarska tradycja państwowa w apokryfach: car Piotr w „Bułgarskiej kronice apokryficznej". – In: Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum" Łódź, 15–17 maja 2009 roku, pod red. G. Minczewa, M. Skowronek i I. Petrova, Wydawnictwo Piktor, Łódź 2009.

Češmedžiev 2010 = Češmedžiev D. Uczniowie Apostolow Slowian Siedmiu Swietych Mezow w greckiej I slowianskiej tradycji literackiej. – In: Uczniowie Apostolow Slowian. Siedmiu Swietych Mezow (opracowali M. Skowronek, G. Minczew). Krakow, 2010.

Cheshmedzhiev 2005 = Cheshmedzhiev D. Knyaz Boris-Michael I: the Bulgarians Conversion to Cristianity. – Bulgarian Historical Review, 2005, № 1–2;

Detschev 1939 = Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum anno 866, ed. D. Detschev, Serdicae, 1939 =

DiMaio, Zeuge, Zotov 1988 = DiMaio, M., J. Zeuge, N. Zotov, Ambiguitas Constantiniana: the Caeleste Signum Dei of Constantin the Great. – Byzantion. T. 58/2, 1988.

Dujčev 1965 = Dujčev I. Au lendemain de la conversion du people Bulgare. Lépître de Photius. Medioevo bizantino-slavo. V. 1. Roma 1965.

Dujcev 1968 = Dujcev I. Accenti alla Sicilia nella letteratura bulgara medioevale. Medioevo bizantino-slavo. V. 2, Roma 1968.

Dujcev 1971 = Dujcev I. Introduction. – In: Kaluzniacki E. Werke des

patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Variorum Reprints. London, 1971.

Dujčev 1971/1 = Dujčev, I. Légendes byzantines sur la conversion des bulgares. – Medioevo Byzantino-Slavo. T. 3, Roma, 1971.

Ebersolt 1910 = Ebersolt J. Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies. Paris 1910,

Ebersolt 1951 = Ebersolt J. Constantinople (Recueil d'études, d'archéologie et d'histoire). Paris 1951,

Frolow 1951 = Frolow A. La Croix dans le ciel. – Revue des Etudes Slaves. T. 27 (Mélanges André Mazon). 1951.

Frolow 1961 = Frolow A. La relique de la Vraie Croix. Paris, 1961;

Gennep 1991 = Gennep A. Les rites de passage (Ėtude systématique des rites). Paris, 1991.

Georgius Acropolita 1972 = Georgii Acropolitae Historia. – In: ГИБИ, т. 8, С. 1972.

Georgius Pahimeris 1980 = Georgii Pahimeris Michael Palaeologus – В: ГИБИ, т. 10, С. 1980.

Gjuzelev 1979 = Gjuzelev V. Les relations bulgaro-venitiennes durant la première moitie du XIVe siècle (Sagramento et patto de messer Imperator Alexandro del Zagora). – Etudes historiques. T. IX, Sofia 1979.

Gjuzelev 1988 = Gjuzelev, V. Medieval Bulgaria – Buzantine Empire – Black Sea – Venice – Genoa. Villach 1988.

Grabar 1951 = Grabar A. Influenses musulmanes sur la decoration des manuscrits Slaves balkaniques. – Revue des Etudes Slaves. T. 27 (Mélanges A. Mazon). 1951.

Grabar 1971 = Grabar A. L'Empereur dans l'art byzantin, London 1971 (Variorum reprints).

Halkin 1968 = Halkin, F. Les trois Saintes Dimanche, Mercredie et Vendredi. – Analecta Bollandiana. T. 86, 1968, fasc. 3–4.

Halkin1971 = Halkin F. La Passion de Sainte Paraskève par Jean d'Eubée. – In: Halkin F. Recherches et documents d'Hagiographie byzantine (Subsidia hagiographica, N 51). Bruxelles 1971.

Ioannes Cantacuzenus 1980 = В: Ioannis Cantacuzenus. Historia. – В: Гръцки извори за българската история. Т. XXII. София, 1980.

Istrin 1934 = Istrin V. La prise de Jerusalem de Joseph le Juif. Texte vieux-russe publié integralement. T. 2, Paris, 1934;

Јиречек 1978 = Јиречек К. Историја срба, II (превео и допунио Ј. Радонић). Б. 1978.

Kałużniacki 1901 = Kałużniacki E. Werke des patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Vienna 1901 (Variorum Reprints, London

1971, with an introduction by Ivan Dujčev).

Kaluzniacki 1901/1 = Kaluzniacki E. Aus der panegyrischen Litteratur der Sudslaven. Wien 1901.

Kazhdan 1987 = Kazhdan A. Constantin imaginairee. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. – Byzantion. T. 57, 1987.

Kravari 1989 = Kravari V. Villes et villages de Macédoine occidentale. Paris 1989.

Kulić 1992 = Kulić J. Ricerca sulle commemorazioni giornaliere bizantine nei Menei. Roma 1992.

L'abbé Auber 1884 = L'abbé Auber, Histoire et theorie du symbolisme religieux avant et depuis le christianisme. T. 2, Paris, 1884

L'abbé Duchesne 1898 = L'abbé Duchesne, Origines du culte chrétien (Étude sur la liturgie latin avant Charlemagne). Paris, 1898.

L'abbé Martigny 1877 = L'abbé Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Paris, 1877.

Laurent 1947 = Laurent V. Aux origines de l'Eglise de Moldavie. Le metropolite Jeremie et l'eveque Joseph. – Revue des Etudes Byzantines. T. 5. 1947.

Leclercq 1933 = Leclercq H. Culte de saint Michael. – In: Cabrol, F., H. Leclercq. DACL, T. 21, Paris, 1933.

Lucius 1908 = Lucius E. Les origines du cult des saints dans l'Eglise chretienne. Paris 1908.

Magdalino 1994 = New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Ed. P. Magdalino. Variorum. Aldershot 1994.

Marti 2007 = Marti R. Konstantin der Groβe in der orthoxen slavichen Welt. – In: Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa. Bonn, 2007.

Martin 1906 = Martin F. Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte étiopien. Paris 1906.

Mesnil, Popova 1993 = Mesnil M., A. Popova, Démone et chrétienne: Sainte Vendredi. – Revue des Etudes Slaves. V. LXV/4, 1993.

Meyendorf 1981 = Meyendorf J. Byzantium and the rise of Russia: A study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century. Cambrisge 1981.

Miklosich, Muller 1862 = Miklosich F. et J. Muller, Acta Patriarchatus Constantinopolitani, 2, Vindobonae 1862.

Mošin 1959 = Mošin V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII vijeka. – Zbor-

nik Historijskog instituta Jugoslovenske akademije. V. 2. Zagreb, 1959.

Mureşan 2001 = Mureşan D. I. Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie. – In: L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine (Textes réunis et présentés par P. Guran avec la collaboration de B. Flusin). Bucureşti 2001.

Odorico 1993 = Odorico P. La lettre de Photius à Boris de Bulgarie. – Byzantinoslavica. T. 54/1, 1993.

Peteers 1914 = P. P. (P. Peteers), La Canonisation des Saints dans l'Ėglise Russe. – Analecta Bollandiana. T. 33, 1914.

Photius 1961 = Photii patriarchae Epistola – Ad Michaelem Bulgariae principem. – В: ГИБИ. Т. 4. С. 1961.

Photius 1983 = Photius, Epistulae et Amphilochia. Ed. B. Laurdas et L. Westerink. Lipsiae 1983.

Prinzing 2002 = Prinzing G. Demetrii Chomateni ponemata diaphora. Recensuit Günter Prinzing (= Corpus fontium historiae Byzantinae. V. XXXVIII. Series Berolinensis). Berlin und New York 2002.

Ράλλης, Πότλης 1852 = Ράλλης Γ. Ἀ. καὶ Μ. Πότλης, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων..., Ἀθήναι, κλπ., Β', 1852.

Responsa 1960 = Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum anno 866. – ГИБИ. Т. 2. С. 1960.

Rohland 1977 = Rohland J.-P. Der Erzengel Michael, Arzt und Feldeherr. Zwei Aspekte des vor- und fruhbyzantinichen Michalkultes, Leiden, 1977.

Scriptor Incertus 1961 = Scriptor Incertus, Historia de Leone Armenii Bardae filio. – В: Гръцки извори за българската история (ГИБИ), т. 4. С. 1961.

Simeonova 1998 = Simeonova L. Diplomacy of the Letter and the Cross (Photios, Bulgaria and the Papacy, 860–880). Amsterdam 1998.

Solovjev 1953 = Solovjev A. Svedocanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. – Godisnjak istoriskog drustva Bosne i Hercegovine. God. V, 1953.

Stratoudaki White 1987 = Stratoudaki White, D. The Hellenistic Tradition as an Influence on Ninth Century Byzantium: Patriarch Photios' Letter to Boris-Michel, the Archon of Bulgaria. – The Patristic and Byzantine Rewiew, 6, 1987.

Stratoudaki White, Berrgan, 1982 = Stratoudaki White D. – J. R. Berrgan, The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria. Brooklin, Mass., 1982.

Tachaos 1963 = Tachaos A.-E. Die Aufhebung des Bulgarischen Patriarchats von Tirnovo. – Balkan Studies. T. 4, 1963, N 1.

Tachiaos 2002 = Tachiaos, A.-E. N. Le cult de Saint Constantin en Bulgarie au XIVe siècle. –In: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С. 2002.

Tăpkova-Zaimova 1989 = Tăpkova-Zaimova V. Constantin le Grand et les idées étatiques en Bulgarie. – In: Ι' Πανελλήνιο Ἱστορικό ζυνέδριο. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, 1989, p. 10.

Tarnanidis 1975 = Tarnanidis I. Byzantine-Bulgarian ecclesiastical relations during the reigns of Ioannis Vatatzis and Ivan Asen II, up to the year 1235. – Cyrillomethodianum, 1975, t. 3.

Theodorus Scutariota 1972 = Theodori Scutariotae Compendium Chronicum. – In: ГИБИ, т. 8, С. 1972.

Theophanus Continuatus 1964 = Theophanis Continuati Chronographia. – ГИБИ. Т. 5, С. 1964.

Thomson 1985 = Thomson F. Early Slavonic translations – an italo-greek connection? – Slavica Gandensia. V. 12, 1985.

Turdeanu 1947 = Turdeanu E. La literature Bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains. Paris 1947.

Typicon Bacuriani 1968 = Typicon Bacuriani, Гръцки извори за българската история. Т. VII (ИБИ, т. XIV). С. 1968.

Valeva 1986 = Valeva J. La tombe aux Archanges de Sofia (Signification eschatologique et cosmogonique au decor). – CArch, 1986.

Valtchinova 2000 = Valtchinova G. "Visages nationaux" du culte de sainte Parascève/Petka d'Ėpivatos: une approche historico-antropologique. – Etudes balkaniques, 2000, v. 2.

Vasiliev 1893 = Vasiliev A. Anecdota Graeco-Byzantina. Москва 1893.

Vigroux 1908 = Michael. – In: Vigroux, F. Dictionnaire de la Bible. T. 4, Paris 1908;

Walter 1995 = Walter Ch. The Portrait of Saint Paraskeve. – Byzantinoslavica, LVI/3, 1995.

Zamfiresku 2002 = Zamfiresku D. Les grands ménologes de lecture du patriarche Euthyme de Târnovo. – В: Търновска книжовна школа. Т. 7. В. Търново 2002.